I

فوری عثمانیه محمد افندی
سیمکوری تعلیقاتی کفوی
قدی احمه

مجه
یا قمراً بین غزلان الیمن
کنت عبداً لک من غیر ثمن

یا صغیر السن یا رطب البدن
یا قریب العهد من شرب اللبن

زیف
ویلی الصبح ترکی القفا
حاشی العذار روحی الذقن

صح عند الناس انا عاشق
غیر ان لم یعرفوا عشقی لمن

روحه روحی روحی روحه
من رأی روحین عاشا فی البدن

٥١

عصام الدين على شرح العقائد

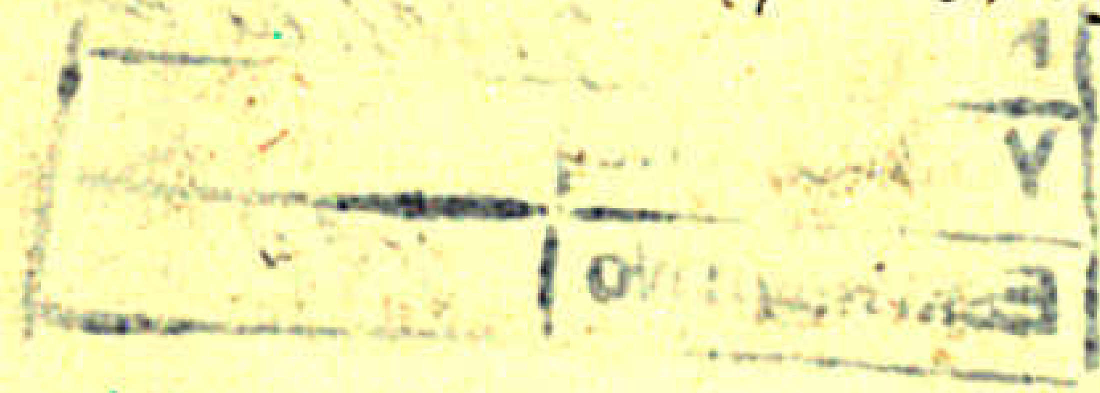
استصحبه الفقير [illegible] محمد صالح [illegible] عفى عنه [illegible] سنة ١٢٠٦

اوراق

استصحبه [illegible] غفر له ولوالديه



روي عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه من اراد ان يرى في منامه ما يريد فليصل ستة ركعات قبل النيام بقراءة
الفاتحة والشمس وضحيها والقدر [illegible] سبع مرات وفي الثانية الفاتحة والليل اذا يغشى سبع مرات والثالثة الفاتحة
والضحى [illegible] سبع مرات والرابعة الفاتحة والم نشرح لك سبعا والخامسة الفاتحة
والتين سبعا والسادسة الفاتحة انا انزلناه سبعا فاذا فرغ اثنى على الله
وصلى على نبيه صلى الله عليه وسلم ثم قل اللهم رب محمد ورب ابراهيم ورب موسى ورب اسحاق
ويعقوب ورب جبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ومنزل التوراة والزبور
والانجيل والفرقان العظيم ارني في منامي ليلتي ما انت اعلم به منا
فانه يرى في الليلة الاولى او الثانية او الثالثة الى اخره الحفظة



يا بدوح يا سبوح يسر لي اتمام هذا الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام بان فتح سبيل هو دين الاسلام وارسل دليلا هو فخر
الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة باقية على صفحة الايام هي افضل كتاب
وافصل خطاب وافصح كلام محمد النبي الامي عليه التحية والسلام صلى الله عليه وعلى اله
العظام خيرة آل الذين هم حكام الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صحبهم على ابلغ
النظام وحفظوا قواعد العقايد على الاسلام وبعد فيقول العبد المتوسل الى الله
الجليل القوي المتين ابراهيم بن محمد عربشاه الاسفرايني عصام الدين غفر ذنوبه
فوايد بل هو ايد فرايد من اراد بطالع شرح العقايد وجمع زوايد عوايد هي
ام الزوايد وهي التي الى تدقيق النظر وتحرير البحث الفايد ... انكار الكفر جنبه
العقايد جمعت صرايح العقليات المطابقة لصحيح النقليات فيها عوايد لطف اعتماد
الارتداع من الخيالات والوهميات وجعل شيخ الاسلام ... والعفا بعظمه
الواقع بالانفعال بالمبدأ الفياض ... الصانع عن كدر الاجيال بالاعتمال الارشاد
وكان شرحه من اثار رحمة ... لتشتت ... والانهار بتحصيل نتائج ...
وفرايد لطائف الاجلاء بادي في بال وهذه الحاشية الشريفة الموضوعة للكرام
لو لم يحتف اثاره عن قذى الاوهام ولم يغلب على ثماره ضوء مصابيح اسرار
المنورة للظلام ولم تشحذ ... العظمى وفي ... بجامع فضلك لم يكن من
فضلاء الانام فان للكلام هنالك درجات اخرى بل هو احرى بان يتلو ثنا به
سبحان الله الذي اسرى اللهم كما انعمت ... افيهم فانا سنا
الالطاف وهب عنا ما يستر ... في الظاهر انصرنا بالناصر واعطنا وافر من كل
وافرونا ... عنا كالمسافر قال الشيخ بسم الله الرحمن
الرحيم متبركا ببركاته ثم قال الحمد لله المتوحد بجلال ذاته اقتداء بكتاب الله تعالى وبعض
سوره ... بين حديث الابتداء ... كل امر ذي بال





بال لا يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع وفي رواية فهو ابتر وفي اخرى كل امر ذي
بال لا يبدأ بالحمد لله فهو اقطع وكلا ... غاية الارتباط
وما يتوهم انه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين ... بان التنافي
بين الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر ... فيه
يكون حقيقيا باول اجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى ...
لا يخفى ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للوضع و
تقديم البسملة ... الكتاب ... الباء للاستعانة او الملابسة
ولا شك انه يتحقق بالاستعانة امر ... وملابسة الابتداء بهما يجوز ان
يتحقق في الامور ... بان يجعل احدهما جزءا اولا والاخر خارجا عنه ... قبله
بلا فصل في الامور الفعلية بان يقارن احدهما الجزء من الفعل والاخر يتقدمه بلا
فصل ... الاول بان يجعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منهما جزءا من المبتدأ اذ
لا يكون جزء الشيء آلة له ... ارباب التاليف عاملين بالحديثين حيث جعلوا جزئين
من تاليفاتهم ... لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذ جعلا جزئين
بل الابتداء باحدهما مع الترتيب ... جعل منهما جزءا اول ويمكن دفعه بان الحمل
بالحديثين ... جعل الابتداء في الحديثين اضافيا والباء
صلة الابتداء ... الباء للملابسة او الالة ... خارجين او احدهما جزءا قوله
المتوحد بجلال ذاته ... توحد بمعنى بقي واحدا ذكره القاموس والتوحد بالربوبية والتوحد
فلان برايه استقل به ... تعالى بعصمته اي عصمه ... ولم يكله الى
غيره ... الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة
موصوف اخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل اخر فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال
الذات به والان جعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومعنى الكلام
اي المتوحد للاشياء بالخلق بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق فعليه
على ما قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحيد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس

من غيره فلا يساعده العبارة فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفة بغيره
قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالمعنى المتعارف وهو في الكلي
بمعنى انه ليس بغيره واضافة الصفة اليه يجوز ربطه بالتوحد لانه بالواقع لم يكن كما يقال علامة
الرجل لحيته فلان في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا ان الاشيا
الواجبة مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يتجه لو اريد بالذات ما هو
اما لو اريد ما يقابل الصفة فلا وانما يجلي الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على
طبق كمال الصفات وقد جعل الحمد متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر
استحق الحمد الذات والغرض فيه تقرير التخصيص المحمد به فوله المتقدس اي المتطهر بقال
تقدس اي تطهر بنعوت الجبروت اي الكبرياء واوصاف الكبرياء واوصاف يستلزم الكبر وهو الرفعة في
الشرف والعظمة عن شوائب النقص وسماته اي علاماته واضاف الشوائب الى النقص
وسماته بغية النقض كان نعت يبرى عن شائبة نقص وسمة له فلا يرد ان التقدس
عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاول اشارة جمعه الجمع واما احسن تاخير التقدس
فرقا وتشكيل مشوب التنزه بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم
النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجليلة والصفات الكمالية يتضمن الشريك
في هذه الامور وكذا التقدس بنعوت الجبروت عن شوائب النقص والسمات يتضمن نفي النقص
وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها قوله والصلوة دعا بنزول كل رحمة على نبيه عليه السلام
ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما نزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين
وقوله المؤيد اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور اي المنصور في دعوى الرسالة
او على صيغة اسم الفاعل اي المقاصد دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات لها مبالغة في وضوح
النبوة الى حيث لا يحتاج معه الى اثباته ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج
مؤيدات ايهام ضعف دعواه وصفها بالسطوع والاشتهار الحجج اي المعجزات والبينات الانبيا
الانبيا شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هي الشاهد واضافة السواطع الى الحجج اما اضافة
البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف والظاهر عطف الحجة والواضح اثباته او ضمير حجته يرجع بظاهره

بظاهره الى محمد عليه السلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى لكونه غيبا ويرجع الى الله تعالى فان اثباته عليه السلام
اعظم من اثبات سائر الانبيا وفيه بحث قوله وعلى اله دعا وكلمة على ردا على الشيعة حيث
حكموا بمنع الفصل بين النبي والاله بكلمة على شرعا وتمسكوا في ذلك بخبر والال
جاء بمعنى اهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلوة وجاء بمعنى الاتباع والمحمل
المقام فذكر الصحب تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لا يحرموا النبي
عليه السلام واختلفوا فيه وفعلا هذه طريقة المحقق وجماعة اما وصف للاول و
الاصحاب او الاول والثاني للثاني ووصف الاصحاب بالهداية على طبق قوله عليه
الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله وبعد كلمة اما
بعد بدليل الفا واما هذه بمجرد التاكيد فيما يكون بمجرد التاكيد كما يكون للتاكيد
والتفصيل صرح بذلك الرضي فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال
وقيل الفا لتوهم اما والاحكام لعطف هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انهما جملتان
انشائيتان لان هذه الجملة خبرية تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منه صرح العلم
والمختصر او لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض
من اما والبسط بعاطفة قوله فان مبنى علم الشرائع والاحكام واساس قواعد
عقايد الاسلام اي فلان مبنى علم الشرائع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر
من العبارة ليس الا مسائل الكلام منه ويعرف من علم الكلام واما البعض الاخر
منه وهو الموضوع والمبادي فيبنى تلك المسائل الشرعية بتوسط قواعد عقايد
الاسلام فخير مع المبنى الاساس قواعد عقايد الاسلام الشيخ فعلوه هو علم التوحيد
والصفات جريا على كون العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع لانه
انسب بمقام الترغيب في العلم ووجه اخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام الاحكام
الجزئية التي يحترز بها فانا الواحد فواحد من المكلفين وبعقايد الاسلام العقايد
القائمة باحاد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مبانى الاعمال
اذ لا يعتبر بدونها ولا شك ان مبنى المعرفة المذكورة والعقايد المذكورة علم الكلام اي العقايد

ما رأيناه هنا ... الكبير ... على ... مع ... ان
اما ولكن من تقدير ايضا ... جار
سيد المحققين ... الرضي
... نظر لان ...
بان تقدير اما ...
ما بعد الفاء ...
... التوجيه
فتامل
الوجه للفاء ...
...
لما ذكره ...
حاشية ... الله تعالى
وجعل الرضي ...
واذ لم ...
... منه صح
... معرفة الشرائع ...

إنما تصح بالعرض عليها والأولى أن يقال إن الأحكام الجزئية إنما تثبت وتتحقق
بها لأنها فرع ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الأحكام المأخوذة
من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى سميع
بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها
والثاني ما قصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية
وقد دون لها علم الفقه وقيل المراد بقوله عن عقائد الإسلام الكتاب والسنة
لأن العقائد يجب أن يستفاد من الشرع ليعتد به وتتوقف ثبوتهما على
المسائل الكلامية وإلا لدار ولأن الكلام مبني الكتاب والسنة ثبوتا وهما
مبناه اعتدادا ويتجه عليه أن كونه مبني علم الشرائع والأحكام ليس إلا
باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة والفقرة الثانية تكرار للأولى ويجاب
عنه بأنه تفنن في المدح فإن كونه مبني الكتاب والسنة أوضح من الثانية دون
الأولى لأنه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما في الثانية
والأوجه أن يقال يستفاد من الأولى أنه مبني العمل ومن الثانية أنه مبني الاعتقاد
وإن كان جهة كونه مبنى للأمرين واحدة في نفس الثانية من الأولى وقيل قوله عن
العقائد يراد بها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لأن مباحث النظر والدليل
جزء منه على ما هو المختار قوله هو علم التوحيد والصفات يعني العلم المتعلق بالتوحيد
التوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فإن المعتزلة لما غلوا في التوحيد
نفوا الصفات وكل منهم على التوحيد ~~والصفات وهو كلام أهل السنة فإن المعتزلة~~
الصرف التنبيه على إرادة المعنى الإضافي فإن الموسوم بالكلام لئلا ينصرف العبارة
إلى المعنى العلمي فيفوت هذه الرقيقة وتخصيص الوسم بالكلام يشعر بأنه لم يقصد بعلم
التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل إنه تنبيه على أن الوسم بالثاني
أشهر على أن فيه أنه يوهم أن الوسم بالأول أشهر حتى لم يحتج فيه إلى التصريح
بالوسم قوله المنجي صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة

قال مولانا خيالي رحمه

والحكمة بها
بالحكمة النافية للصفات والكلام نفاة الصفة وغياهب الشكوك شبه بظلمة جا
ولا شك أن ظلمة الشك أشد من ظلمة الوهم وقد تضمن إضافة الغياهب
إلى الشكوك وإضافة الظلمة إلى الوهم تشبيه العلم بالنور وكان التشبيه بين
والمراد بالشكوك والوهم إما معناهما أو الأدلة الضعيفة المبنية عليها أخذ
الضعيفة فإن قلت من العقائد السمعيات التي لا طريق إليها إلا السمع وهي
قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم قلت الوهم ظلمة
في اليقينيات دون الظنيات ... إن المختصر يسمى مختصرا إلا لأنه أخصر من كتاب
كالتلخيص بالنسبة إلى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة إلى المنتهى بل لأنه اختصر
فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المتخلفين عن الأدلة والاختلاف و
اختصر على إيرادها إلا أن يجعل من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر
جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد أنها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة
فإنها تتضمن الخلافيات والمبادئ مما لا يعتقد به بل وسائل إلى أحكام العقائد
والاجتناب عن الفواسد قوله فخر وقد يعني المفتخر به وإضافة العلماء إلى
الإسلام إضافة اسم الفاعل إلى المفعول وإضافة الجزء إلى الكل كما لا يخفى على
أهله وإضافة النجم إلى الملة والدين إما إضافة إلى مفعوله فتقديره تشبيه الملة و
الدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم باستقراره فيه أو إضافته إليها
بشخص منه ففيه مدحه بأنه يحتج بأن المقتدي في الدين يتمسك به في
سلوكه والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فإن الملة من
الإملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث إنه يكتب والدين الطاعة صار
اسما له من حيث إنه يطاع والكتابة شعار العلماء والطاعة شعار الأتقياء
ففي إضافته إلى العبارتين تلويح بأنه جمع العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى
به قوله دار السلام الجنة سميت بذلك لسلامة أهلها من الآفات أو لأن الله أو لأنهم
يخاطبون فيها بتحية هي سلام عليكم ويحتمل أن يكون من قبيل بيت الله جعلنه

أي معين والأما ذكر ... لا يتغاير ولا يتغاير بهذا ... المدللة المفصلة التي تذكر في الكتب المبسوطة في ... المسائل عن الأدلة والاختلاف اختصار للكتب المبسوطة ... لم يعتبر فيه ... الكتب ... لمحرره عفي عنه

واراد الهند تشريفها وتكثير بهالتها كالسلام المضافة اليه مثل رسالة هند ان اخبئته
الى الهند لانه كما يرى الرجل في داره المؤمنون يرجون فيها والاخير من تحفة الفقير و
نعلاوه ومن هذا النمط بيان الغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية السجع و
فيه تقديم كان على خبر كان لانحصاره وكانه رجح مذهب الكوفيين في الفرق بينهما والغرر جمع
غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم استعير في كل شيء اوضح و
الفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف او في الوضع
على ما قيل او لانفرادها في بلد او اقليم او لانفرادها بمالكه على ما العقل اليه جليل والدرر
جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما استفيد من علم او مال وجعل الخاصر العقلية فهو ابلغ
يجمع بكلا الاعتبار فيها بعد جعلها دررا وفرائد وقوله في ضمن فصول يقتضي به في ضمن عبارة
اخذ من فصل الخطاب سمي فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل او لانها تفصيل معانيها
مفصولة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين النحو ذكر في توجيه فصل الخطاب
والاول هنالك الراجح المستطاب ليكون مقابلا والثاني مخصوص اي لا اعادة وقوله
للترتيب فوائد صفة لفصول بوصف حسن له والتمييز في الجملة حالية لكنها خالية
عن الواو والاخرى على اخرى لطافة اضافة الجوهر الى النفيس فانه لا مماثلة لكل عرض جوهر والفصوص
جمع فص وهو مثلث وجعل الجوهر الكثير وطلعة القاموس بانه وهم طلعا والتهذيب
التنقية والاصلاح وتنقيح الشيء تهذيبه وتبيين المفصلات وهو مشكلات لا يحصى وجه
جعلها من ... عضال يعجز الطبيب عنا عنها لجنته يكون على وجهين بان يوشي بحلها او
تشييد اركانها وتوضيح بيانها وقوله مع توجيه للكلام في تنقيحه يحتمل وجهين احدهما توجيه
متنوع احاطة التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح اي تنقيحه بحيث صار موجها وكذا قوله تنبيه
على المرام في توضيح يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح
بمعنى لم يأت بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام خفيا
غير لايح وعيب التنقيح بالكشف قبله والتنقيح الجيد لطي الكشف عن التنقيح كناية عن الاحتراز
عنه والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على املال يلزم الايجاز

تشييدا

الايجاز المخل حيث لا ينفهم المعنى والتي في التجاوز والاقتصاد وما بين الافراط والتفريط
والاطناب يقابل الايجاز والاخلال يقابل الاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز
رعاية للسجع فيها ترك رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد
بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع
بدل الكل من الطرفين فكانه يستحق اعرابا واحدا الا انه اعرابا بجعل الطرفين لتعذر
بها في حكم متبوعين والاوجه ان يقال اجرى الاعراب على كل منهما مع ان المجموع يستحق
اعرابا واحدا لان كلا منهما قابل للاعراب فتوجيه اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحدا واحدا اعرابين مع ان المجموع حال واحد والرشد
بالفتح الاهتداء والمراد بسبيل التوفيق سبيل العصمة عن الخطاء كما هو اللائق بمقام التصنيف
ويحتمل ان يراد سبيل العصمة في الدين بمعنى ليس [illegible] على الكلام بل على الدين والسداد
بالفتح الصواب من القول والعمل قوله وهو حسبي ونعم الوكيل هذا التركيب مما ورد عليه الشراح
ان فيه عطف الانشاء على الاخبار حيث عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي وقيل
بحسبي وهو خبر او على جملة وهو حسبي ورده السيد السند بوجوه اما اولا فبانه عطف على
حسبي بانه جملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد
وبالعكس واما ثانيا فبانه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب بدل الجملة تقول
قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل عطفا اخبر الا ووقع المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هو
للحاكي واما ثالثا فبانه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي
لانه جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير وهو مقول في حقه نعم الوكيل اذ
الانشاء لا يقع خبر المبتدأ الا بتأويل كما هو المشهور المطابق للتحقيق واعترض على
الثالث من وجوه منها ان نعم الوكيل في الاية يصح ان يكون عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله
بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه ليس العطف من المحكي ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض ان
يدفع عن نفي صحة العطف في الاية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن للمعترض موقع ويمكن ان
في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم

على الخبر ايضا وعطف ... صح

الخبر كما يجب في جعل الانشاء خبرا بهذا التاويل يجب في عطفه
الا عطف على جملة وهو حسبي وهو الانشاء التوكل ويشتمل الكلام على انه
عطف على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح وبعد
يشتمل الكلام الى عطفه على قوله فحى ولك فجعله انشاء المدح الشرح بعيد جدا قوله
اعلم ان الاحكام الشرعية لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سيأخذه في
تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى آخر
ايجابا او سلبا وحمله على الحكم المصطلح المسمى في التعريف فاسد وعلى الحكم المتداول
بين الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
تعسف نشأ من صاحب التوضيح فتحقق تفسيره على تفسير الحكم بالاسناد المذكور
وتعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان اردت التفصيل فعليك بالـ
4 تلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد بالشرعية ما يؤخذ من الشرع
لا ما يتوقف على الشرع والا يصح جعل العلم المتعلق بها ما يسمى العلم التوحيد و
الصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل الماخوذة لا من الشرع
كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرايع والاحكام
وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل بها في علم التوحيد والصفات والمراد
بالمتعلق بكيفية العمل نسبة بين الاعمال واحوالها التي هي كيفيات واوصاف لها
مذكورة في الجواب عن السؤال عن كيفية العمل والمراد بالمتعلق بالاعتقاد الذي ليس
المقصود من الاحكام الا الاعتقاد بها وتسمى اصلية فرعية اما لانها فرع الثابتة
ثبوتا واعتقادا الا عمل الى صلى بدون اعتقاد صحيح واما لان المقصود العلم
بها في الفصل العمل بها حتى لو لم يكن قصد للعمل لم يبق العلم بها مستقلا اليه وفيه
عليه تسمية الثابتة اصلية واصله الوجه الثاني فانه من المبرهات وسمي ان
يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح جعلهما وسمي
اصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون اصلية

الماخوذة صح

العلم صح

اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرايع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق
ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو تحصيل الخلق وبالجملة ان ما قال ههنا وفيما ذكره بعض
واما العدم المحصل للاحكام الشرعية فيما ذكره نقل عن الشارح المحكوم عليه في
قوله مثلا ما يتعلق انه كما ذكر مثلا الا ما يتعلق كما هو المشهور اذا الحق بالافادة
حال بعض الاحكام الا حال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التعقيبة
محكوما عليه والاسما بما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح في شرح الكشاف
قوله والعلم المتعلق بالاولى اما بمعنى اليقين او ملكة فان العلم يطلق عليهما واما ان
الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فمذكور عنه في كتب اصول الفقه وليس التقصي
عنه ههنا من الفقه وبارادة التعيين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرايع والاحكام
ولا يطلق العالم على المقلد يكفي في علم الله وعلم جبرائيل والرسول مطلقا مع انه ليس
من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلوة ونظايره مما يشتمل
في معرفة الشريف وغيره على مذهب الشافعي فانه لا يسمى فقها عندهم ولا يبعد ان يفرق
بين علم الشرايع والاحكام وبين علم الفقه فيجعل الاول اعم لكن في جعله في
مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام
كذلك يسمى بما به ويحتمل العلم المتعلق بها لان المسئلة يتعلق بالحكم تعلق الكل
بالجزء قوله يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لا يستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق
الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وفيه نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا يستفاد الا
من جهة الشرع ان شيئا منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها
منها قد يستفاد من العقل والا يحتاج الثانية ايضا لا يستفاد الا من جهة الشرع و
اما انها قد يفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتبادر اليها الفهم والاحكام لانه
علم يختلف فيه علم الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد و
الصفات فانه لا يختلف فيه الاديان واحكامها واختلاف العرف لعدم الاطلاع على ما
هو حكم الله تعالى لا لاختلاف احكام الله تعالى في الثانية علم التوحيد والصفات من قبيل علم العقائد

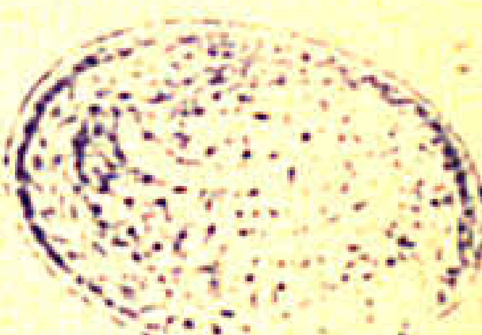
قوله

يتعلق صح

على اعتقاد عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه
بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول مجرور بالى والمجرور لا
المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه ان من يتعلق بالح
بالاعتقاد وعده الشي في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم
الاجماع حجة والاخفى في انه علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير ملائم
واجيب عنه بان هذا الحكم من مباحث التي يتوسل بها الى استنباط الحكم
الشرعي من الاجماع من الاصول ولا يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب
الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل
التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا يتبين ان مسائل
الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يوخذ من الشرع وواسطة
بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر
الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول احكاما شرعية بمعنى المأخوذة من
الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل «قوله» ان ذلك اشهر مباحثه واشرف من صدره
بشطر التفاوت بين علم الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات الغير في
الاول والاسم الاخر التفاوت الشبيه على حصول التعظيم المستفاد من تشبيه وكلا
الحكمين اما على كل منهما او على كليهما اشهر ما مباحثه لا ينافي كون مباحثه الكلام
اشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما عداها لا ينافي
كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز ان يكون وقت التسمية بهذا الاسم
هذه المباحث اشهر وبعد ذلك مباحث الكلام اشهر فسمي العلم به بعض ذلك و
كون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيه
ان الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد واما الاتصاف باوصاف الكمال في اتصاف التوحيد
والصفات اشرف على ان في التوحيد نجاة عن خوف الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود
اولا بسلم الوجود قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله

الله فقال مرة اجل وبهذا التوجيه ما يقال ان وجود مباحث اخرى سوى بحث التوحيد و
الصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله تعالى غير ظاهر لان مباحث الاحوال
والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات شمالا و
بحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المباحث من الصفة
ما بعد الوجوب في اثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان
المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث الصفات تخرج منها
ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المراد من الصفات
الصفات الزائدة الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة
من مباحثها تلك ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم
الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة «قوله»
وقد كانت الاوائل من الصحابة الى رفع لما يتجه على دعوى الشرف بجميع مقاصد
الكلام مع انه كيف يكون له شرف وهو بدعة مذمومة في الشرع كما يقتضيه النهي
حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به واطنبوا فيه «قوله» لصفاء عقايدهم
ببركة صحبة النبي عليه السلام هذا علة لصفاء عقايد الصحابة وفضلا وقرب العهد
علة لصفاء عقايد التابعين والاولى ان يجعل علة لصفاء عقايدهم ببركة صحبة
الصحابة وصفاء العقايد بكفاية عن العهد عن كثرة عرض الاوهام والشبه
وقلة الوقايع والاختلافات اما مقابل لصفاء العقايد او من موجبات
والوجه الاول فتخص وبالجملة فلصفاء عقايدهم متعلق بقوله
مستغنين وعدم التخصيص او الاحتراز عن القياس الاستغناء على العلم قبل معرفة
وجه وفضلا الى ان حدثت متعلق بالاستغناء يعني كانت بالنسبة الى الطائفتين
العظيمتين مستغنين عن تدوين العلمين الى ان حدثت الفتن فاحتاج
بعضهم الى التدوين فخرج دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان
استغناء الطائفتين لم يبق الى زمن الفتن لانهم لم يدركوا ولم يحتاجوا

الى الفروعية والالم وثوه ولا يحتاج الى الرفع بان قولا الى ان حدثت تعلقه
بحزوف يعني لم يدونوا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين ومن وجوه +
الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقايق الكتاب والسنة بالسليقة
فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن و
قتل الصحابة الممارسة والفطن وكان يتعذر معرفة دقايق الكتاب والسنة
ولم يبق منهم الا واحد واحد وتوهموا انه لا ينتظم امرهما وقعا وكثرت
الفتوى كناية عن الحكم اختلاف الحنفية والجواب فتاوى لكثرة المتنوعة
على كثرة الوقائع ثم صحح يحتاج الى ان توجه تفريعه على الوقائع بانه لم تعانه السجع
والقضايا والفتوى بالحكم والنتيجة ما افتى به الفقيه لتنزل الوقايع من احرار لنظر
الحق بل للاستدلال مالا لاجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل
الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد لتقاعده والاستنباط لا
للاحكام الجزئية المندرجة تحت القواعد والمراد بالاصول الادلة دون القواعد
فبيانه على ما اظهرنا بجبانه خال عن التكرار فلا يحتاج الى الاعتذار بانه مغتفر
في الخطب قوله وما سموه ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
اورد عليه ان الفقه هو العلم بالاحكام التي عن ادلتها التفصيلية كما هو
المشهور لا ما يفيده وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة
والاذهان العطايع السليمة فتركناه لاهله واعرضنا عن دقايق كثيرة ابرعنا ها
لاجله وجئنا بها في ليس فيه تكلف وهو ان مقتضى تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها
بحرد المسائل ومما اشتهر ان اجزاء العلوم ثلاثة يقتضي ان معلوماتها المسائل
والمبادي والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في احدهما
فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التوسع
بما هو الحق الاهم وكانه اريد بتعريف الفقه انه ما يكون الحق منه معرفة الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة



ويتوان مقتضيه سامح

منه

المسامحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام التي تشتمل عليها كما يقال
التصورات مثل البياض عرض يفيد تصور البياض وتصور العرض والتصور النسبة
بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم
مسامحة مبنية على عد ما يشتد حاجة العلم اليه جزءا منه فالفقه في شدة الحاجة والعلل الاشبه
بالحق اما الاتباع فحق وما يتعلق بقواعد قيود التعريف فمن امور يحتاج اليها كتب
اصول الفقه ولا يسع هذا المقام ويضيق عنه دايرة هذا الكلام قوله ومعرفة احوال الادلة
اجمالا اه عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة باساليب الكلام والغالب اللام
في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة
الى ان اصول الفقه لا يختص بالفروع بل استنباط العقايد من الشرع ايضا يستعين به وترتيب
تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول قوله و
معرفة العقايد من قبيل الدينية اي المنسوبة الى دين محمد عليه السلام يخرج العلم الالهي
للحكماء منه قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا المشهور فيما بين المحصلين
ان العنوان الثالث مما خطر في ذكر تمامية وجه التسمية بالكلام ولا يلائم ما يشعر به الجواب
هو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمي بالكلام كما سمي المنطق بالمنطق لانه لم
يعرف تسميته شيء بلفظ يناسب سمي ما يناسب الشيء وربما يتوهم انه جعله مع ابراز
التورية على الكلام مختار في الحال وبجعل مقابلا كالمنطق للفلاسفة لان اشارة الى ذلك في
نزلهم لو وجهه الاول انه يستغني التسمية والثاني يعبرون عنه بكلام الذي يتمكنهم من تحصيل
العقايد عنه فالرجوع على هذا العلم المعبر عنه مخصصا بالكلام فسمي العلم باسم ما يلحق منها
عن الكلام الثاني انه امتاز عن غيره بالمتكلمين بحيث يعبر به عن الكلام الذي سكت وحفظ اها عن معنى الفقه
الثالث انه لا يفيد لجواب الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيد به العمل مطلق الرابع الفرع مقابلة
الفلسفة التي صار بها على السكوت فسمي بما يقابل السكوت الخامس ان في ادواته الاختصاص بالمبادي
كلام الا اختصاص صيغة اداة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمي باسم مركب حتى كان التشبيه في الاوائل
الا انه اجرى مجرى الاسماء المفردة في الاشتقاق لكونه على وزن المفرد وفيه في الوجه الاول منع

ثم وكذا ان توجه كلامه على
التخصيص وتجعل المفيد موقوف
جميع الاحكام والمفاد معرفة
كلها حكم ولو جعل التعريف للعلم
بمعنى الملكة لم يرد عليه شيء وقد
جعل في شرح التلخيص سوق التعريف
للملكة ارجح صح

هو موضوع في قدما

نزلهم نز

كما قوتا

الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول
عنه معان متعددة نقل عنها جميعها مرة واحدة والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل
باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل
تسمية الشيء باسم سببه لان الكلام سبب القدرة النفسية للمتعلم والوجه الرابع كالخامس
والسادس من تسمية الشيء باسم سببه والسابع من تسمية المدلول باسم الدال و
الثامن من تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه اول ما يجب من العلوم
التي انما تعلم من التعليم لا من العالم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو الكلام
في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه المراد بالكلام فيه كلام الله
لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فيختلف عليه اطلق عليه اولا والا لفا اما
ذكر الاول في قوله لانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم او قوله لم خص به في هذا الوجه +
لكن مسائله انما تتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين بحكم غلبة وهي بعض في
العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما تتحقق بالمباحثة بنفي عن قوله وغيره فهو تتحقق بالتدبر وحمل
ومطالعة الكتب وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية
مبني على ان بعض الادلة القطعية ليس الا الادلة السمعية وبهذا اندفع ما يتوهم
ان هذا ينافي ما في شرح المواقف ان العقل بدليل ان يؤخذ من الشرع ليعتد به لكن الحق
هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لا يعقل تاييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة
القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها عين السمعية لا ينافي كون جميع العقايد ماخوذة
من الشرع ولا في تاييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به والتغلغل
الدخول على ما في القاموس في العلم يا نفي بعض الحرج باتي بعض النار شبه بالمجرى الى شيئين
السحج البعير فادره البيضاوي في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات قوله هذا هو كلام
القدماء اي المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتاخرين
كلاما ففي تسمية الكل باسم جزئه وبهذا يتبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان
كلام المتاخرين وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقايد اي من غير خلط الفلسفة

٧ والاظهر انه كان تسمية
المباحث كلاما وقع قسمة
كلاما تسمية الاخرى باسم الكل
على ان كل جزء منه في شدة
الحاجة اليه بمنزلة الكل
والتحقيق ان قولهم
الكلام في كذا من قبيل
اطلاق الكلام على حصة
منه بمعونة الالف
واللام فانه للعهد
التقديري وهذا لا
يصلح للنقل اذ لا ينقل
اللفظ من الموضوع
بالوضع التركيبي لو
نا اللفظ الذي ينقل
عنه هو المعرف باللام
صح صح

الفلسفة والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم
وكانه اشار الى بيان التسمية بهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت
من المتاخرين قوله ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية اما فان معظم خلافياتهم
بالاهم في غير الفروع اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان اليهود يعتقدون انه
باطلة في الاخرة والتوضيح ببيانهم في قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون وقد فصل بناؤه
منه في تفسير الاية الكريمة اعني بالنفي في النصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلثة
ولا يخفى ان المحقق ان ليس خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتاخرين و
لا يعني به العبارة او من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا ان يقال يتبادر
من الفرق الفرق المشهورة المفترقة الى ثلث وسبعين والحكماء ليسوا منهم والمراد
بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية المشتغلة انه معظم ما يبحث في الكلام كونه مخالفا
لاعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق وفي هذا ان مخالفتهم مع الحكماء اكثر
كما قيل لانه لا يسمى المسئلة التي يثبتها صاحب المذهب خلافيا وان كان مخالفا فيه مع
غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لان معظم الخلافيات مع متعدد
من الفرق وفي كل منها قوله ما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة +
التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص السنة بالسنة وجماعة
الصحابة توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة قوله وذلك لان رئيسهم واصل
بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري اي يقال اعتزل اي تنحى جانبا كذا في القاموس
وفي الصحاح اعتزله وتعزل بمعنى وفي الغنية اعتزل بمعنى تنحى
اعتزل عن مجلس الحسن واعتزلنا فلان عن المجلس العربي على طبق الفارسي عدم المعنى فلطف
على استعمال العربي والتوفيق لا اثبات يقال قر بالمكان واستقر بالمكان اي ثبت ومرود
وقر فيه الاثبتة اي رسخ ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين
مرتكب الكبيرة والمراد بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي اثبته بعض السلف
بين الجنة والنار لمن استوت حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم

لأن
لأن
خص
فالعربي
الجعل
المنزلة

الى الجنة ولا يكون دار الخلود اولا طفال المشركين على ما قال بعض او لمن
مات على فترة من الرسل على ما قال بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة
مخلد في النار وانما قال وثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ليتحقق فرقا بين قوله هذا وقول الحسن
كما يجي ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول
الواسطة بين الكفر والايمان بل يشنع الكفر على سبيل المجاز ويثبت الكفر
الحقيقي الذي هو النفاق وحجة الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على
ما نقله الشيخ في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا
وما يضل به الا الفاسقين عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعي
ان الناس يختلفون في اسماء اهل الكبائر من اهل الصلوة على اقوال فالخوارج
يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين يسمونهم
فالمتفق اسم الفاسق وباقي الاسماء مختلف فالاحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم
فاسقين غير كافرين ولا مؤمنين وقال صاحب الكشاف في تفسير الاية الكريمة
المذكورة معنى كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمن في انه يناكح ويوارث و
يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وهو كالكافر في الذم واللعن
والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا يقبل شهادته قال الشريف المرتضى على
ما نقل الشيخ عن كتاب الغرر والدرر في شرح الكشاف في تفسير الاية المذكورة وواصل بن عطا
مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالغزال لانه كان يجلس في الغزالين
عند رضيع له منهم وكان مولده سنة احدى وثمانين ومائة وصحب ابا هاشم
عبد الله بن محمد الحنفية واخذ منه قوله فسمي المعتزلة باعتزالهم هذا
القول الحق باعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي
سمي المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بالمنزلة بين المنزلتين فاعتزل
عنه الى سارية من سواري مجلس البصرة واظهر مذهبه عنه فقال الناس انه اعتزل

اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه لما تكلم قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين
قال عمرو بن عبيد العفو عنك لك اني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة
لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة
فاعتزل عمرو منزله قتادة واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة
اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة قوله وهم سموا انفسهم اصحاب
العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى و
نفي الصفات القديمة عنه في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف
على الله تعالى والثواب هو المنفعة الراجحة الخالية عن شوائب الضرر المقرونة بالتعظيم
والاجلال والعقاب المضرة الراجحة الخالية عن شوائب النفع المقرونة بالاستخفاف
كما قيل واللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة
والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الالام التي وصلت
اليها هذه الخلاصة ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى
لانه اشد انتظاما بما نقل من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر
في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد انهم يثبتون العدل لله تعالى اما
بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم واما انهم اصحاب العدل
الغير الجابر وانا نثبته على ما تقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد ان يكون
العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان قوله ثم
انهم توغلوا في الكلام في القاموس اوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وابعد
كتوغل والتشبث التعلق والتشبث باذيال الفلسفة كناية عن ادنى تتبعهم و تبعوا
سنة كتبهم في الفلسفة فبناء امرهم ليس على وجه الاتقان والاحكام وقوله
في كثير من الاصول زيادة توضيح لان بناء الاصول الاسلامية على الفلسفة التي هي
اصول الاسلام خارج عن طور العقل ثم لا وجه في الاعتراض بهم في طرق الاستدلال
وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم الى ان قال يقتضي انشاء شيوعه بهذا الوقت و

بل يكون ذلك الا ان يتفحص الفرد بشيوعه بينهم بينا جميع الناس حتى غير من النقد اصرالى
الى ان قال اكو الاشعري ابو عبد من الجبائي الانه ولده وغلبة شيوعه منهم ابو موسى الاشعري
والجبائي منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحه بمعنى كوره بخوزستان
لان اباعلي وابنه ابا هاشم منها كالقرية قرب بعقوبة الا قرية ينسب وان منها ابو محمد
عبد الله بن علي بن جماد المقرى والقرية قرب بيت منها محمد بن ابي العز كذا ذكره القاموس
وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وما ذكره في ثلثة اخوة
بحر في كل ثلثة اخوة كانت اولا والصغير ليس بمطيع الى منقاد للامر ولا عاصيا لانه
ليس بمامور وقوله ان الاول يثاب بالجنة اي في الجنة والاخير في الجنة ليس ثوابا
والاستنكار جاء كيف والصغير في الجنة مع انه ليس مثابا وقوله والثاني يعاقب بالنار
فيه نظر والاولى بالجحيم وقوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب وان كان في الجنة وكون الجنة
دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملك لا يثاب ولا ينتاب بل بالنسبة الى المكلفين
وقوله فادخل الجنة يعني به مثابا والاخير غير مخرقم منه في الجنة وقوله ابو كبير من
باب علم اي طعنت في السن فقط فبهت الجبائي كالنفر الاخر بغتة والحيرة وقوله علم علم
ونفر وكرم وجه وبغير والصفة مبهوت لا باهت والابهت بقال فمراد ان الشيخ
الاشعري المسافة على نفي التزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا
يقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب تركه
والسر بشيء لان للعبد اختيارا تاما على اصلحهم حتى يجعلون الرازي الشرح غاية علي
الرازي انه الحق فيجب على الله اصلح بحيث قيل لا يلزم ذلك بعض انه بعلاد
لان منهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في
نظام العالم وانما يلزم بعض الذين منهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والحق
منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فاوجب عليه ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع
سواء كان في علم النفع او لا فاوجب بعض ما علم الكفر منه للثواب فلا يلزم عليهم اماتة
الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول فمراد المعتزلة الحق وغلبة اهل السنة والجماعة

الى

لا

بحرتى بادى

كازرون اى

وكذا ان تستغنى بتفريع قوله ناوصل عن التقييد ... المراد الدخول المفرع على الايمان والطاعة والصفير البهت محروم عنه

بحث

مقتدل

فيه والاعلم بحق السنة واجيبا على الجبائي ولو انه يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب
تركه حفظ اصلح اخر بوجه بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة
لكفر ابويه واخيه لكمال تحزنهم على موته صغيرا فكان الاصلح لهم حياته فلو حفظ هذا
الاصلح لوجب فوت الاصلح ولعله كان في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلو اماته الكفر
فات الاصلح لهم ولا يلزم فيما ذكرت ذلك مع ان امراد شيخ السنة اخص بها وهو ارشاد الاستاذ
ابا اسحق الاسفرايني الذي هو واحد من ابا الذين افتخر بهم واغلب في النسب جاهم من سوى
اقدر ان تتم الحق وان كان علي وهو خير عصام يعتصم به لدين الله الحمد على خير نعمه واخر به لطفه
ذكره وقوله قسمي اي اول فلا يرد تسمية الماتريدي ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم
او ضمير سمي لكنه اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة وكذا ان تجعل الماتريدي
داخلة فيه فيه شيء لانه اول من سن ابطال مذهب المعتزلة واختار ما ورد بالسنة وان
كانوا ابى لغيه له في بعض المسائل اخذ بذلك لا يخرجون عن متابعته كما لم يخرج تلميذه بذلك
عن متابعته اعني استاذه ابو اسحق الاسفرايني سكنهم الله في فراديس الجنان فقط ثم لما
نقلت الفلسفة الى العربية اي اللغة العربية وحاولوا فيها الاسلاميون قال صاحب
الكشف في الخوض الدخول في الباطل واللهو في تفسير قوله وخضتم كالذي خاضوا و
كما يمكن ان يكون خلطوا الفلسفة بالكلام لما ذكره من التحكي من ابطال الفلسفة يمكن ان
يكون للتمكن من رد المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول بجانب
جل المقاصد والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتاخرين فيه ضمير ادرجوا
فيه مسائل واستخراجها والماجعل المتاخرون موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود
او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة
كلها فلا وجه لقوله معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات لم يتعرض لوجه ادراج
المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالف السيد قدس سره شرح الامجد في ذلك
وقال يلزم احتياج اعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع الشارح تشنيعا مفرطا في تجويز
احتياج الكلام الى المنطق بتجويز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم

هو

تحتاجا

فلذا

الشرعية مطلقا الى الفلسفة فهو جواب عن ما يقال الشارع انهم يجعلون غالبا
جعل المنطق جزء الكلام لئلا يحتاج علم العلوم الشرعية الى الفلسفة فهو بهذا تبيين
لا يلزم جعل العلوم العربية بمعرفة الادلة السمعية جزءا منه لانه احتياج اعلى العلوم
الشرعية الى ما ليس بعلم شرعي ولا محذور فيه وقد فهو بهذا كلام المتأخرين بحجة عليه لا يجب
مجاوزته لانهم تنقيح المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات وبينه من الرياضيات ثم
يمكن ان يدفع بان الحق ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا يشتغل به بل بكلام القدماء
والاسلامية الا تفضيلا وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وبهذا القدر يكفي قوله وبالجملة هو
اشرف العلوم اي ما يطلق عليه الكلام فوق الغير استخدام وجهات شرف العلوم ثلثة لا
تعدو جهاته شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون الحث الى اقوم من جهاته
وجعل السيد قدس سره راجعا الى قطعية الحجج واما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية
والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما يتلقاه
العقول بالقبول ربما يتكلف بارجاعها الى الواحد من الثلثة فارجع فظنك الكافية وان الحجة
بتلك الوافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع بسبب كلام القدماء الذي موضوعه ذات
الله وكون هذا بحث لا يخفى هذا العلم لا يكون الا حجج قطعية فالاولى وكون حججه براهين
مؤيدا اكثرها بالادلة السمعية قوله وما نقل عن السلف وهذا تأويل قول ابي يوسف انه لا
يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعني ان المتكلم على وجه التعصب بدعة
وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة
وسلامة طبع وهداية من مالك العلام وما روى انه قال عليه السلام عليكم بدين العجائز مغني
دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والمقاصد على الافق في عقائد المسلمين ونحو بعضها
والقاصد عقائد المسلمين معنى القصد الكسر باي وجه كان او الكسر بالتصنيف ذكره
القاموس قوله ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع
وباحواله ولم يقل بوجود الممكنات تبيهها بطريق استناد الالهام وهو استناد الالهام من الحكيم
او الحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم واما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان فظاهر العبارة

علم المتأخرين

شرح الا تفضيلية صح

بعد استخدام

اي لا يخفى العلم صح

قطعيته

ونحوه

الاولى ان يقول الاستدلال بالمحدثات ... بوجود المحدثات وباحوالها كما اراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها

العبارة هو ... اي ... ثم في الحجة ... انه ...
كالكلام وحشر الاجساد ... ثم ... في جملة ... ما هو داخل في
السمعيات وكلامه من ابتدائه اي تم الاستدلال ... فيقول الى معنى البقاء فاندفع ما
يقال من ان الصحيح ثم بناؤه لا حاجة الى ضم وتحقيق العلم بها لان التنبيه على الوجود
يستلزم تحقق العلم وتصدير الكتاب بالتنبيه لا بالتنبيه الذي هو فعل المكلف فمعنى العبارة
لا يخفى ما ... والا يخفى ان التنبيه وجود ما يثبت به بل يتم الحث به وغيره وكانه اراد حشر
ما يثبت به هذا القول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقائق الاشياء وتحقق العلم
بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة و
النار وارسال الرسل الى غير ذلك فان شرع في مقاصد الكتب به فرع ابطال السوفسطائية
فلذا صدر الكتاب بقوله قال اهل الحق اهل معنا واليه واهل المذهب اهل من تدين
به فالمعنى الاول يناسب معنيين الاولين للحق والثاني للمواقع والمعنى الثاني للحق
انسب قوله حتى قال والثاني بالعلم الذي هو فيه ثم الحق من تنسخ الرابع فلم يرجح الشرح
ثم الحق بالنقل بمجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشرح
فاعرفه واحتمال ان يكون الحق بالنقل مجوحا ما في الكتاب من العجائب فانه يخفى قوله
خلاف السوفسطائية اذ ليس حق بالنقل كما لا يخفى وقعا فيما بعد والالهام ليس من
اسباب معرفة الشيء عند اهل الحق فبنا اما بناء على هذا الاحتمال كالحكم على الظاهر و
التمسك بالخيال ثم الحق من اسمي الله تعالى ايضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط ايضا في التعبير
على الاول تعمد السوفسطائية باهل الحق لانهم يثبتون الحقائق دون السوفسطائية
لانهم ينكرون حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن اهل السنة والجماعة
على الثاني باهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه
الجماعة ولم ينصرفوا عنه لدواعي العقل ما امكن وهو الجزم والاحتياط قوله وهو الحكم
المطابق للواقع من فتح الباء رعاية لتكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فغفر
غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار بل

قوله الا يصح ان تقدير قوله ثم منها
اي السمعيات ثم الوصول منها
اي السمعيات ثم الاستدلال منها
والا كان انتساب على السمعيات
منه
المؤلف

عليه قوله واما الصدق اه وقد يفرق وقد يطلق على الاقوال المطابقة للواقع
القول والفعل باعتبار اشتمال على الحكم بخبر بتقييد القول بالخبري والمطابق دون
العقايد والاديان والمذاهب لانها لا تشتمل على الخبري بل هو بحر وتقييد بالمطابقة
وبالحقيقة قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة بمعنى اليه الحق اوسع
يحيط بما لا يحيط به الصدق فلهذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع في وصف
اهل الحق كل مذهب ممكن قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب
الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فان قلت لو كان حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه
لكان هو الواقع وليس في ان يقال واقع حق والواقع بطل وانما هو وصف الواقع بشيء



منهما على ان البطلان نسبة الى الزم والازم الواقع بعدم مطابقة للاعتقاد وانما عرض
الزم الى الاعتقاد قلنا تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون
الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون
صفة للاعتقاد دون الحكم فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فائدة تحققه
وعدم بطلانه في الغاية وصفه بمطابقة الواقع قلت لعل هذه المبالغة في ثبوته
في صار سخيف لان يعتبر الحق بالثبوت صفة الواقع فيعتبر المطابقة في الثبوت
من جانب الواقع ويجعل اصل للواقع ففي الحق مبالغة ليس في الصدق ففي هذا الفرق
نوع ظهور وجه اختيار الحق على الصدق قوله حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو جمع
الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى
الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما اقل مما يدل فعله وقد يقال لكنه خلاف
ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه يطلق الماهية غالبا على الامر المعقول
والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا قال بعض المحققين بمعنى الوجود
الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة
في بيان قولنا حقايق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف
لانه يتجه عليه ما اجاب وفقوه اي التكلف بما ذكره بقوله فان قيل اه بخلاف حمله على الغني

تحققه نسخه

في الفائدة نسخه

اياه

قوله حقايق الاشياء ثابتة المقصود الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب المعتزلة [illegible] المنافي لثبوت الحقايق اي ما به الشيء هو هو مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به

١٧

يعني ما خوذة عن

[illegible] مشتقة عن ما هو
بالحاق ياء النسبة ولو قيل بانها ما هو فيكون اقل اعلالا وبعد [illegible] الحاق
النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير والظن انه منسوب الى
لفظ ما واصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر فانه
يقال ما يجاب به عن السؤال بكم بكمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو
يعني ما به الشيء يعني امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت بانبائه للشيء
الانف بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره او اثباته للشيء يكون الشيء غيره فانك
لو اعتبرت مع الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق
يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وبهذا التحقيق
يسهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف
والجواب عن تكلفات ليست في مقام الرفع الاتصلق وعن ان احد الضميرين زايد
ويكفي ما به الشيء هو اي ما به الشيء شيء لانك عرفت ان الضمير الاول صفة الفصل لا في رة
ما به الشيء ليس الا الشيء وما ذكره في شرح المقاصد من ان التعريف انما تم على مذهب من
قال ان الماهية غير مجعولة والا انتقض بجاعل الماهية ماهيته وانه يرد على تعريف
الذاتي لانه ما به الماهية الماهية وان كانت الدلالة على السببية يقتضي الاثنينية قوله
كالحيوان الناطق للانسان فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور
المجمل لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم
امكان تصور المفصل بدون المجمل فمبنى هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد
بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية
ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب عن قولنا ما
الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية المشتركة للجميع على من يسلك
مباحث العقول في جواب ما هو وانما مثل بالحيوان الناطق ليحصل التغاير ويصح معنا
النسبة الى الانسان قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه

بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما جاب به عن السؤال

وليس ضميرا راجعا الى الشيء

يحمل الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا في الذهن المعتبر بحسب الوجود على الاول
يحتمل البيان بعض ما ليس بماهيته وعلى الثاني يحمل على ما ليس بماهيته من الذاتي والعرضي
فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وايضا يمكن
تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه كذلك وقوله فانه من العوارض اما ان يرجع
الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا
ولا يحتاج الى تخصيص مثلا بقوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه
يستفاد منه الغرض ان محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور
الشيء بدونه بان يتصور بوجه ما يفصل الماهية كما عرفت ويخرج عنه اللوازم البينة
بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصور الشيء بدونها ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور
الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور
الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون اللازم بان يتصورا غير اخطاري لان غاية ما قيل انه
يكفي في اللزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان يكون لازم الشيء يحضر لا بدونه
بدونه اصلا ولا ينفع ايضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان
تصور الملزوم فيتمايز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح
الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واما انه لا لزوم
مع معية زمانية كما في المتضايفين فمما لم يقل به احد قوله والشيء عندنا اه يريد تجميع
المتكلمين من الاشاعرة اذ البصرية والجاحظية من المعتزلة قال هو المعلوم وقال
الناشئ ابو العباس هو القديم والحادث وقالت الجهمية هو الحادث وقال ابن هشام هو الجسم
وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب الاشاعرة والاخفش المعتزلة
الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال اهل الحق اريد اهل
السنة والجماعة لا جميع مخالف السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يتعين قوله حقايق
الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد وتعني بالثبوت
فيما لم يعلم قبل الشيء والموجود عندهما لفظيا مرادفان يكون به اذ الشيء لا يرادف الجامد ولا الجمع

زمان التصور

فنحن نريد انه يشتمل على الموجود بمعنى الوجود ولا يشتغل بحكم الذي عليه التحقق والثبوت
والكون بمعنى الترادف ولان المنفي انه لا يكون بالفعل وليتضمن على معنى واعم منها
الوجود فيه نقل الوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق بالفعل
يدل على ان معنى الوجود في نفي ما قولا معناه بديهي التصور صريح على ما قال
هنا انه نظري وعلى من قال معناه ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري
اشارة حيث لم يستدل على دعوى بديهية التصور واقتصر على الدعوى كما نفعل في
البديهيات قوله فان قيل فما الحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا هذا متفرع على تقسيم
الحقيقة والثبوت فان قلت لا يتوجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية
فان الماهية يحتمل ان لا يكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيه فهل
هو متفرع على قوله وقد يقال اه قلت ليس المراد بثبوت الحقايق وجود نفس
الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا تختص الحقيقة
في السوفسطائية بل المراد بثبوت الحقايق سواء كان ثبوته بثبوت الفرد
حقيقة او مجازا فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا كونه ردا على المنكر او بيانا اي
فائدة اقوى مما يحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائي
بالثبوت على الامور الكائنة في نفس الامر فكان لابد من توجيه حتى يصير مفيدا
لابد من توجيه ليصير بالخلاف ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة
انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد الثبوت في الافراد بالامور الثابتة
واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء
بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور الحكم بانتفاء الموضوع وبان
المراد بثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ردا على السوفسطائية الشيء
نعم كان ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد قوله قلنا المراد مما نعتقده حاصل
الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد ويمكن التعبير
عن الافراد بمفهوم متصف به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بمفهوم الحقيقة

افادة

تثبيت الحكم

الثابتة

بالثبوت

ليصح

دليل لا يحتمل الاعتقاد هو ليس المراد ان حقايق الاشياء ثابتة بحسب زعمنا واعتقادنا حتى يرد حقايق
الاشياء في نفس الامر وحينئذ كما لا يخفى ولكن ان شئت تحقيق الاشياء حقايق
في الخارج بادي الرأي فلا يكون التعبير منبيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون
تعبيرا بنتيجة الكل واما قوله وشيء يا لا شيء فلا مدخل له في الجواب فلا
يظهر لذكره مرجع ومآب والى ان تكلف وتقول بهذا الاشارة الى الجواب الآخر
وهو ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال احكام مفصلة بيان الانواع
موجود والغرض من جواز الغير في ذلك الاجمال افادة المفصلات المحكية بهذا
المجمل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المعبر به الاشارة الى الامور المفصلة
ولا يبعد ان يرجح هذا الجواب على الاول بان المدعى على الجواب الاول يستلزم العلم
بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق واما اجوبتنا الثلثة التي حققنا لك
بها فهي تستغني عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا اشرنا الى وجه ترجيح
ثالثها على الاول جوابيه فلا تغفل عن ان لا تستنكف عن الخوض في الحكمة لجمل الدرر
عن اعماق البحار فانه لا يحصل ضبطها لكثرتها عن الاشارة وغايته امره حفظها
عن الانكار فعليك ان تنظر بحدة البصيرة وتلقي السمع فان السعيد
من كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى
البيان اي الى الدليل الاثبات ونبه على كون الشيء مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل لجمل
الموضوع والمحمول لم يكن يجب العادة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع
بل الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بل نفس الامر وان كان
محوجا الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل النحو والمحمول والموضوع او
لا يكون ذلك محوجا الى البيان اصلا ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود
انما قال وربما يحتاج اذ فرد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه فساد ليس مثل
قولك النار حارة لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد وانما قال
ولا مثل قولنا ابو النجم وشعري شعري مما لا يخفى نفعا لتفاوت بالشهرة في الاتحاد

الخ والتمييز ولا يشتبه المعنى الا ان هو ان معنى شعري شعري المشهور ان شعري الآن
كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة والاتحاد لانه لا
يكون معناه حقايق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى في
لا بل خلاف السوفسطائية انما يقع في حقه من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومن جو
من ينفي وجود الجواهر لذلك او يكون المحكي بقاء الاشياء الثابتة المشهورة بالثبوت
لا خلاف من السوفسطائية في شهرتها انما خلافهم في اصل الثبوت والبعض ارباب
الحواشي هنا خيالات واوهام فادها من تيهه في تيه الظلام لا يلتفت اليها من له عصام
من الله الا ان معه الاعتصام وتحقيق ذلك التحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون
له اعتبارات مختلفة فحقايق الاشياء لها اعتباران احدهما تما ثبت الامور الثابتة في نفس الامر
وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها
ماهيات الامور الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه
ومما ينبغي ان يعلم ان للشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيدا بعض تلك الاعتبارات دون
بعض والعلم بها متحقق كادعوى ان حقايق الاشياء ثابتة يتضمن دعوى العلم بثبوت
جنسها كان دعوى العلم بها يتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم صفة من الحقايق الا انه قصد
الرد على الطوايف السوفسطائية هو حقايق الحقايق الاشياء ثابتة اي في حد ذاتها مع قطع النظر
عن تعلق اعتقادنا وبهذا ورد على العنادية وقال العلم بها متحقق ردا على اللاادرية فيكفي في
الرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاادرية لا ينكرون تصورها انما ينكرون دعوى الشك بدون
التصور فيحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشرح لا يقتضيه المقام وان يجيء
فيه عموم اللفظ هذا اولا يذهب عليك ان اللايق ان يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه اول مقام
احتيج الى معرفته فلا وجه لتاخير بيانه الى قوله واسباب العلم ثلثة وقيل المراد العلم بثبوتها
توجيه العبارة بحذف المضاف وجعل توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد ومن ثابتة
ما اضيف اليه الثبوت كما قيل في محل مثله مما يمكن ان يقال ان الشارح لما نشأ لفظ ثابتة الدالة على الثبوت
اولا اشار بجعله الى قوله حقايق الاشياء ثابتة فتناول هذه القضية للقطع بان لا علم بجميع

الحقايق يقتضي تحقيقها ورحمة العلم بالحقايق العلم بها تفصيلا الكل بل فيه ضرر وبعض الحقايق
بان يقرر الثبوت لان العلم بثبوت الحقايق لا يستدعي تصورها تفصيلا واجاب بان يراد
العلم بها اعم من العلم تفصيلا واجاب بان يراد العلم بجنس الحقايق الا ان الشارح رد العلم واجالوا
بثبوت الحقايق انسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره وكان القائل والشارح اقر على انه
بعموم اللفظ ما امكن لانه نفع وبهذا اندفع انه ان اريد بنفي العلم بجميع الحقايق العلم بها
تفصيلا فالعلم ولا اخبرية العدم ضرورة ارادته وان اريد العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه
ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا ينفك عنه واما ما يقال ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم ومع
ارادة البعض يتم الكلام بدون تقرير الثبوت فمندرج في قول الشارح والمراد الجنس يعني الكل
الجنس لا الكل اذ الثبوت للجميع كما لا علم بها وفيه رد على القائلين بانه يصح الارادة في الجنس في ان
لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا تذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى
العلم بنفس الحقايق وان صح لانه لا خلاف فيه بل في العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال
والمراد بها الجنس لكان نفيا للطائفة ولا يرد ان كون الغرض منه الرد ينافي ما سبق ان الغرض
منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان ليمكن التوسل بذلك الى معرفة ما هو الحق
لانه لا تنافي بين الغرضين ثم دعوى ثبوت جنس الحقايق لا يفيد ثبوت ما نشاهده الا ان
يقال بعيده بناء على ان الاحق بالثبوت ما نشاهده او يقال ان المراد سابقا التنبيه على الابدية
جنس ما نشاهده ليس شيء الان سياق الكلام والصحيح ان انقى الاستدلال بما نشاهده لا
بالجميع فتامل (قوله) خلافا للسوفسطائية اي الطوائف السوفسطائية فطائفة ان تنكر ان
الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما اشار اليه (قوله) فان منهم من ينكر حقايق الاشياء وانكار
حقايق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوتها فلا يتاتى الاشيا
ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية
الا ولها معارضة تعارضها وتماثلها في القوة فالاظهر ان يحمل الاشياء في قوله حقايق
الاشياء الثابتة على المعنى الاعم قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق
شيء الامر الى مر ... ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل قضية

ثم لا يشمل انكار حقايقها قوله انكار قضايا السلبية وبهم فالاظهر بالنظر اليهما

قضية معارضة وتنفي بل حجتهم في مذهبهم عنادية (قوله) الحكم الاخير (قوله) ومنهم من ينكر
ثبوتها اي ثبوتها في نفس الامر وسموا المتشابه ... فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد و
الحسبانيون انهم ... نظرا الى ان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا و
بحث يقول يحتمل انهم ... من اجتماع الصورتين على ان الواجب على كل مجتهد
ما ادى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكم تابع للاجتهاد ومن تفسير البعض صدق
الخبر بمطابقة الاعتقاد دون كذبه بعدمها (قوله) وهم عندية نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد
كما يقال هذه المسئلة عند الحج كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت عدم القرآن ووجوده
بناء على تحقق الاعتقادين الا ان يقال بمرية ويكون الاشياء تابعة للاعتقاد
انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقاد بل المراد ان لا ثبوت لها الا
في الاعتقاد (قوله) ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته لشيء فمنعه انكار
العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس لذلك لانهم لا
يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكانه اريد بالشيء ههنا المعنى الاعم من الوجود وقوله
ويزعم انه شاك مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون بانفسهم الشك في كل
شيء اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل اراد
بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان الظاهر العاري عن الاعتقاد لا يوصف با
لبطلان ولا بالزعم (قوله) لانهم افضل السوفسطائية قلت لان منشاء انكار ثبوت الاشياء
لا يوجب الانكار بل الشك لانه وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء الشيء
منها بل الشك الا ان يقال تغير الاشيقي ... ما هو معدود من الطرق الضعيفة فهم ثانيا
وهو ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فلم اضللهم لعدم تمسكهم بالطرق الضعيفة
ولان السكر مر في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن ان
يقال الشاك افضل من الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلهذا طوائف
جعلوا اضللهم وفي بيان طرق السوفسطائية وتحقيق اساميهم ومنشاء مذهبهم
رد على ناقل المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل
قد سان

على [illegible] قوله لنا تحقيقا اي ثبوتا واثباتا بل في
رد دعويهم حتى يجر الى النزاع مع الخصم انه يتوجه اعتراف منه الدليل على دعواه
فينبغي نعرضهم دليلهم على هذا الكلام على ان لا باس بالمعارضة قبل اقامة دليل
الخصم انا نجزم بالضرورة ثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان وقع
شبهة اللاادرية ظاهر دفع شبهة العنادية والعندية اما بان الجزم حقيقة
من الحقايق وهذا حق غير ان يتعلق به اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة
ثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بالعيان او
البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في
صحته في البيان خفي والا ان يراد بالبيان البرهان في الاولى بالعيان والبرهان يعني
ان الجزم بديهة العقل لخفه يدل عليه فلا وجه لتركه الا انه غير داخل في العيان لانه
ظاهر الحس **قوله** والزاما فايدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجي
حفظ الطالب الحق عن فريهم فانهم اذا تكلموا ان لا يلزم منهم وان عدم قبول
الالزام منهم محض مكابرة لم تحقق فيه اعتقاد بطلانهم وان منعهم فذكر الدليل
الالزامي لا ينافي ما سيجي ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى ان يقال في دفع
التنافي ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فايدة لذكر الدليل
الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفايدة **قوله** ان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت اي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء اي لا يتحقق شي من الاشياء فقد ثبت اي
جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشي من الحقايق
فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء
تحقق نفي الشي لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما لا يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت
الشي بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشي بناء على ان نفي تحقق
النفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم الحكم
وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزامه اجتماع

ح
ومما ينبغي ان يعلم ان الدليل
الثاني ايضا كما يفيد الالزام
يفيد التحقيق وبهذا تحقق
ان قوله الزاما ليس يجعله
خارجا عن البرهان كما
هو المتبادر صح

١٧

اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق الشي وان يتحقق
النفي شي واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشي **قوله** لا يخفى انه
انما يتم على العنادية هذا ايضا لو ما ذكره في شرح المقاصد انه يتم الالزام على
العنادية والعندية والحق معه لان العندية ينكرون ثبوت الاشياء مع قطع
النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد
ثبت في حد ذاته اذ لا تحقق النفي وهو حقيقة من الحقايق هذا وقد عرفت
ان الحق بالالزام هو الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن قوله فهو يتم
بهذا المعنى على الفرق الثلث منهم **قوله** قالوا الضروريات منها حسيات المشهور
ان هذا دليل اللاادرية والاكثر على ما يشهد له انهم اشمل السوفسطائية
فاذا بطل مذهبهم فقد بطل بالطريق الاولى او نقول هذا دليل اللاادرية بلا
ضميمة ودليل نفي الثبوت اي في نفي الاخريين بضميمة ان ما لا دليل عليه يجب نفيه
لان الاصل العدم ودليل ان الاشياء ثبوتها تابع للاعتقاد هي لا ينافي دعوى الثبوت
في نفسه فلا يتم التعرض له بحث يدعي ثبوت الشي في نفسه قال بعض المحصلين الحق ان تصدير
كتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطالب الحق وقد يقال اطلاعهم على
هذه الشبهة ووجوه دفعها يفيد لهم الثبات حتى يرجونه كيلا يركنوا الى شي
منها اذا لاح لهم في بادي الراي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزخرفة بمنزلة ايقاظ
الطالب عن نوم الغفلة وتنبيه على انه ينبغي ان لا يحكم على ما يبدو للعقل ما لم يتامل
حق التامل لانه وقع للعقلاء ما وقع **قوله** والحس قد يغلط الغلط حركة ان يعني ان الشي
فلا يعرف وجه الصواب ويغلط على حسهم والغلط لا يلائم في الحج وغيره او هو في
المنطق وما هو بالتاء في الحج كذا في اثنى موسى قيل من البين ان اطلاق الغلط على
اللاادرية بناء على زعم الناس وكذا التعليل بالنسبة الى غير الغلط بانه كلام يعلم مطابقته
نسبته للواقع ويكون الكلام مشتركا يمنع الحكم بان الغلط مكثور وان العنادية لا يمكن
ان يحكم بكون الغلط مكثور لان الاحكام غلط على رايه اذ لا ثبوت لشي وكون رؤية

[illegible] ولا يخلو عن الغلط [illegible]
ايضا لان البعض ثبوتها بالعقل الاعتقادي وكذا اطلاق الحق في البديهي والضروري
والنظري فانهما تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس
فقد كان في غاية ضعيف الفطن ولم يدر الا هو واحد من كثير في غاية الظن ولم يعرض
من مبادي النظريات ما سوى الحسيات والبديهيات لانهما اظهر بها فان ارتفاع
الامان منها يوجب ارتفاع الامان من غيرها بالطريق الاولى والمراد بالاحول
الاحول الغير النظري فان النظري لا يرى الواحد اثنين كما ان في محله وفعله
اثنين مصدرا اي يرى رؤية اثنين وكذا الصفراوي يجد الحلو مرا ويجب
اصابته مر لان الرؤية والوجدان اذا كان ذوي مفعولين يكونان بمعنى التعيين
ووقع فيها اختلاف واحد الحق لغيره غالط فلا امان فيه وبعرض شبهة يعجز
عن حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا يرتفع الشبهة
او يغلط في رفعها وهذا اولى مما حمل الشارح عليه من الاختلاف فيما بينا في البداهة
كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا ينافي
البديهية ويحتمل ان يعني الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة
الى الاذهان فرب بديهي جلي عند احد خفي عند آخر فلا بد من عجزهم عن البداهة بجواز
ان يكون معرض البداهة فيه مخطئا قوله فلنا غلط الحس في البعض ما كان وليل السوفسطائية
الزاما يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم
واثبات الحق عليهم واما الامتناع عن ان يلزموننا فاليه طريق قوله وسبع
لا اسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض والسبب عام للغلط شهادة في الجزم بانتفاء
سبب الغلط مطلقا في مثل ادراك حلاوة العسل قوله وكثرة الاختلاف ونفي الانغلاط
لا ينافي حقية بعض الانظار فيه انه يكون في نفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم
بالحقية وبه يعلم ان المانع من الجزم بمقتضى الدليل هو حقية النظر بانه في نظر العقل
بتقدير اعتقاد بعض النظر بانتفائه ببيان القاصرين قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة



الا فرقة منهم فلا يفيد التحقيق [illegible]
بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيالات واوهام لا حقيقة لها حتى بطلان اجتماع
النقيضين وارتفاعهما ففي قال ما ذكره الشيخ الزاما منهم ليس بشيء لانهم لا
يعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال جزمهم بنفي الحقائق
مطلقا وبهذا النفي جملة ثبتت الحق يتوقف بعض ما نفيهم فصوابه ليس خيالا
ووهما كيف وجزمهم نفيه ليس الا خيالا ووهما عندهم وقوله لانهم لا يعترفون
اي لان اللاادرية فالمراد بالمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك
المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك ايضا بل يقولون انا
شاكون في انا شاكون وهلم جرا ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا
فالمراد بالمعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للاثبات الظني الصادق وحمل المعلوم على
المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار لا يلزم
من هذا الجواب تعذيبهم شرعا حتى يرد انه غير مجوز واطلاق الحكم وهو العلم بالاشياء
على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية تهكما بهم ويمكن ان يكون
نسبتهم الى السوفسطائية لانه لا حكم عندهم الا موهومة اذ كل ما يسمى حكما
عندهم خيالات واوهام او شكوك او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات
فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور قوله فيلسوف اي محب الحكمة الا وجه ان محب الحكمة
كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر من ان المرء لا
يزال عدوا لما جهله قوله واسباب العلم لما اثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية
ولما كان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبديهة العقل والنظر المتفرع عنهما
عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلاثة اشارة الى اثبات السببية
المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما
اتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بحقائق
الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم مطلقا غير ملاحظة باضافته الى شيء وعرف العلم

[illegible] العلم

ويوضح [illegible] فمنه لم يكشف بقوله تنجلي بها المذكور لان النور
تنجلي بها [illegible] لكن لا تحقق حتى به ولان ادراك الحيوانات
الجزئية داخلة فيه وليس بعلم فاخرجه بقوله يحقق حتى به لا اختصاصه بالعقلاء وفيه انه لو
فسر بذوي العقول يخرج علم الواجب فيلغو انه للمخلوق الموصوف بذوي العلم
لزم الدور ويمكن دفعه بان العلم انما هو فرع تعريف اعم حتى يشمل الظن فتامل واكتفى في
بيان التجلي بالانكشاف ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية
جميعا ونبه اخر اعلم انه لا يجب الاكتفاء في تفسيره بما هو خاص مطلق الانكشاف بل يجب
تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل
والتقليد علما بناء على العرف واللغة والشرع وفي الشرع يطلق العلم على التقليد مجازا و
قال في شرحه هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عنه الظن والجهل المركب و
اعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام و
انشراح ينحل به العقدة هذا فرجحه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية
بخلاف الثاني ترجيحا بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على المجاز [illegible] على الاشياء دون المذكور بالقلب
لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى تسمية للشيء باسم الدال ونبه على ان المراد
بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا وفي وجوده ما لم يذكر اصلا و
لم يوجه اعتراضا بامل بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض اشارة الى ترجيح التعريف
السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت هذا مما يتعلق ببعض ما ذكره من ترجيحه وفي قوله
للتصورات بناء على ما زعموا من انها لا نقائض لها اشارة الى مرجح اخر للاول عليه وهو ظنه
شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيرا من الاحكام المتناقضة مبنية على
اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض
حقيقة في التصور فيمكن الاطلاق مجازا او التوسع فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق
ويكون [illegible] في التعريف [illegible] النقيض في التصور التعريف الاول [illegible]

[illegible]
بهذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد ضعف منعه التعريف الاول وقد
عرفت ان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى ضربه يجعل في عدم احتمال النقيض بان يجز
عدم احتمال النقيض حالا او مالا فان الجهل المركب يحتمل ان يظهر [illegible] ضعف فيحمل
المجهول نقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز بمحله ليخرج عنه
امثال الشيء عنه فانها توجب تمييز الكل لا لمحلها بل يخفى لاحظتها بخلاف العلم فانه يجعل محله
مميزا لما يجعله متميزا كالشيء عنه وانه يقتضي ان لا يكون النفي والاثبات على بل يوجبهما و
كذا التصور فانه يحتاج الى [illegible] قوله لا يحتمل الى التمييز التجوز والحق نفي احتمال متعلق
التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في
امكانه ويجب [illegible] فيه نظر قوله بخلاف علم الخالق جعل قوله للمخلوق قيد العلم ولك
ان تجعل قيد الاسباب العلم اي اسباب العلم الثابتة للمخلوق وقوله من الملك يتفرع على الملك
لا بناء الحكم بكون الانسان افضل وان الاهم بيان اسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب
من الاسباب فيه لا تخيير وانه تعلل انيابه وقوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق
السبب عليه فانه [illegible] وقع في عبارته في بعض ان السبب في العلوم كلها هو السبب وفيه نظر ولك
ان تجعل اللام في قوله لذاته صلة الثبوت لا التعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب
من الاسباب ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للمخلوق ويحتمل ان اسباب العلم ثلثة اذ لا سبب لعلمه
تعالى لانه لذاته ولم يجز اطلاق السبب عليه تعالى حتى يتعلق حصر السبب في الثلثة فانه يثبت الحواس
الخمس الذائقة للملائكة والجن بما يقتضيه سوق البيان غير معلوم لانه لا ثبوت من دليل سمعي
قوله الحواس السليمة بخلاف الحادثة فانه لا وثوق عليها فلا يصير موجبة للعلم بمعنى اليقين
والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد في العلم بالصدق ايضا ولا وجه
لاطلاق العقل عن قيد السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس الحادثة والخبر الكاذب يفيدان التصور
فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلثة الا ان يقال اريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا جعل
العلم المذكور شاملا لغير اليقين على زعمه [illegible] الاسباب [illegible] لان الحواس الحادثة والخبر

الخبر الصادق

العيان ... [illegible] ... وجه تحقق العلم ... [illegible] التعيين
واخراجها بالتعبير بتغيير الاسباب بما يعتد به الا ان يقال انما جعل سببا مطلقا
لزعم انه كذلك لا لانه المناسب لمقام الابتهال الامر والنهي رعاية لوجه سبب العلم
فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة مما يشهد به هو الخبر المفيد فان
الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع ووجه الضبط ان السبب
ان كان من الخارج اي ما يجنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان الة غير
المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة النفس بها تستعد للعلوم والادراكات
وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة
في اجزائه من الحواس والعقل ليس عينه ولا جزؤه فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف
لاجزائه التي لا يسمى له وان كان الجوهر المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم
المدرك فقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار وتتحد
معه بالذات لان قوة الشيء لا يجب ان يكون مغايرة له بالذات بل يكفي في تحققها التغاير
بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة في الحواس خارجة عنه وبالجملة فهذا والا
فالعقل بمعنى ان العقل انه ليس غير المدرك فينبغي ان يترك وصف الالة بغير المدرك على ان
ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة الا ان
يجعل السبب بتجوز افعال فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى الا وهي ان
يقول الواهب للعلوم كلها هو الله لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف وفيه
من غير تاثير للحاسة الاولى فيمن غير مدخلية لغيره من اخذ الاسباب سوى الله تعالى والا توقف
لتاثيره تعالى في شيء على شيء وقد والنظر كالنار للاحراق هو العقل لا غير فيه ان الظاهر ان العقل
بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس ومما يقضي منه العجب ما قيل
فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا
له قلنا صدق الخبر طريق للعلم بمضمونه بهذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والعلوم ...
بالمعنى المحصل قوله قلنا ... على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاختصار ...

صدد
لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة

يعني ان كل لفظ مفيد مقصود معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم ... الحواس والخبر الصادق ... [illegible]

ولعله يستعمل ... [illegible]

وان ارادوا السبب المفضي في الجملة فيشمل

٧

رابعا او يحصل السؤال ... [illegible] ...
ومما اختير في الجواب ... الخطاب ... الحق المسلم الذي امر بالاقتصار
عليه بيان الشرع حيث قال ... على الشرع عليه التحية والصلوات الموافقة ومن حسن
اسلام المرء تركه ما لا يعنيه ... سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم دفع لكون الحواس
راجعة الى العقل كما هو ... بالحس والتجربة ونظر العقل ويمكن ان يقال اقتصر على الثلثة
لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر
الصادق المتوقف معرفته على السمع البصر الذي يرى الرسل او ان يقال عما كان انكار العلم
بحقائق الاشياء ينبغي سببية الحس والعقل فان علمه فيهما هو اسف عن الخطاء من البداهيات
لا يوثق عليه ... وان يبالغوا في سببيتها حكم السببية فيهما وثم ... بحث الخبر الصادق
الذي هو مبنى الشرع والعقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة
في سببيتها بل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها بمنزلة العدم والحق ان يطوى الكل
بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم
عقيب استعمالها عادة ثلثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحاسة فانها مما استعمل البصر مثلا
على وجه خاص يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة في بعض الاحكام
استعمالها باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه
وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظة احكام منتسبة
ودفعة فان الله تعالى يخلق العلم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها
لا ينقض سببية استعمال الحواس الخمسة ... واما التجربة فليست الا تكرار الحس والحواس جمع
حاسة بمعنى القوة الحساسة المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم
وانكر البعض وجود ثلاث ... منها الحس حتى اضطر الى القول بانه كالذراع ماخوذ من
الافول على خلاف القياس وكذا الحاسة بلا اشتباه وهو جار الى ان مثال الحاسة ... اسم
من مصنوعات ارباب الاصطلاح لكنه في القاموس حيث قال الحاسة الباصرة وعلمت الا
انه لم يخطئ الجوهري في جعل الحاسة من الاسماء ... كانه غفل عما فعل والاظهر انه

وانا اقول ان معظم العلوم سيما الدينية لا بد بعضها ... ثبوته موقوف ... بخبر الرسول ولكن ان تقول الجميع مستفادة من الشرع ... والعلم يتوقف عليه فالخبر الصادق ... [illegible] منه

فيستفيد منها بحسب العلم فتأمل قوله ويحصل يعني ان العقل حاكم بالغفرونات بوجود
تبرير تصحيح الحصر مع اثبات الفلاسفة حسًا اخر وظاهر السوق انه قصد تفسير
الحس بالغفرونات لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تفسير الموضوع فليصرف عن الظاهر
ويحمل على تفسير الموضوع وقد يقال قد تقرر ان العدة لا يفيد الحصر لكن الظاهر قصد
قصد الحصر ولا يخفى ان كون تلك الحس بحالها فصلت ليست ضرورية قوله واما الحواس الباطنة
التي يثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها لابتنائها على ان النفس لا تدرك الجزئيات اي وجه
بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الاثرين والكل باطل في الاسلام وضمها من
قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبته بعض علماء الشرع ولا يدل
على بطلان عدم ادراك الماديات الا ما في بعض الاحاديث ان الميت يسمع بكاء اصحابه وهو
خبر الاحاد على انه لو كان مما لا يتم بحال الشرع كما اورده الاصوليون في كتبهم وقد اوردها
التوضيح والكشف وغيرها لكن هذا وفيه ان اخبار الشرع كثيرة في ان الروح يخرج من اعماق
البدن فلو لم يكن حالًا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في الماديات واجمعوا على ان الله تعالى
يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزئي المادي نعم ايراد الاصوليين متابعة
للفلاسفة وليحكما ينبغي قوله السمع ابتدأ بالسمع مع ان اللامسة يحتاج اليها الحيوان اكثر مما
يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان مبنية السمع للعلم اكثر من البواقي لانه ما ينتفع به في
السمعيات والعقليات اذ السمعيات لا يدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقلية ما يدرك
وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء الموقعة هي فيها ثم
اتى باللامسة التي انسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان احوج اليها بعد اللامسة وهي كأن
في توقف عليها على التماس فالعصب في خرق الاذن وبالسين لغة كذا في الصحاح قوله ادراك
الاصوات يعني بها ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ فيقتضي ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركًا بها كادراك وجه
صاحب الصوت وكذا في بواقي الحواس والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ به
كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغيرها ايضًا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما

بل وجود ما لم يعلم الا بالادراك ولا بالبرهان الا ان يقال المراد الوجود الرابطي اي وجود ما لم قامت به صح

واضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض ويحتمل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ او بكيفية الهواء المجاور للصماخ تموج وتشكل بشكله الهواء الخارج الذي هو سمعا التماس فيه تأمل والظاهر الثاني

يدرك

على ملتقى التجويفين ثم منه ما يدرك بها الصور ... في مقدم الدماغ
المعروف مثلا في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ كما اودعت النائحة اودعت
اللامسة فذكر الشيء تعريف كل منها ما يدرك بها تغير البشرة عن قوة اخرى اودعت في هذا
المحل قوله يتلاقيان ثم يفترقان فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل
يتصل العصب الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى كذا قيل وجه الاشارة انه لو كان
قائلا بالتقاطع يقال يتلاقيان ثم يفترقان يتقاطعان فيتساويان الى العينين قيل
كيف يدرك المقادير بالبصر وهي امور موهومة لا يرى انهم جعلوا علة للابصار الوجود
فحكموا بان الله تعالى مرئي لانه موجود على ما سيجيء في بحث الرؤية ويمكن ان يقال اريد
بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجيء واعترض ايضا بان
الآن غير موجودة فكيف يدرك بالحس واجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق
ولزوم التبعية بما لا ينافي وجودها قوله وهي قوة مودعة في الزائدتين اي لا يتصدق
على الشم القائم باحدى الزائدتين فالاولى في الزائدة الثابتة وانما اوقعه فيه قصد
التنبيه على ان الشم مخلوق في كل من الزائدتين والحلمة كالطيلة تؤلولي في وسط الثدي و
الخيشوم اقصى الانف قوله وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان الجرم الجسد
كالجرمان كذا في القاموس قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن لا يقصد عن اللامسة عضو
عضو بل جزء من كل عضو مع ان الكل لامسة واذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة
سائر الاعضاء وواقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة والمستثنى من جميع البدن
الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم قوله عند التماس والاتصال به يرد عليه عند
تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماس بها على
ان المدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء المجاور لها المحرر
النار قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى انه تقديم مفعول بكل
حاسة على متعلقه اعني فعله موفق للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح
يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكأنه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع

بالايسر ثم بقدره الا يحق

والجزئي تحقيقي فيشيء لكن الظاهر عدم الوقوع ثابت وهي تمنع امكان ادراك
ما يتعلق بالبعد وبالشيء يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز والذوق
انقص ويحل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن ان يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف ف
فان قيل البيت الرابعة الخ ان يكون ايرادا على ما ذكر من انه لا يمكن ان
يدرك مدرك حاسة بالاخرى والاحاجة الى ذكر ادراك الحلاوة ونحو ذلك بل يكفي ان
يقال البيت الرابعة تدرك حرارة الطعوم ويحتمل ان يكون له دليل اخر على تحقيقه
الجواز او رد يبطل ويحتمل ان يكون ردا على المحتمل نفي الجواز او رد الدليل فيه ويمكن
الايراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا **والخبر الصادق**
اي المطابق للواقع الاولى تفسير الصادق فقد اول بمقام ذكر وقدم في الخبر كلام
لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون
عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق والكذب وان ثمرة الى تعريف الصدق بمطابقة
النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع
الدورية عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة
الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب يشتمل
على النسبة فهو يشتمل على ثبوت شيء لشيء او ثبوت شيء عند شيء او انفصال شيء عن
شيء فالتقييدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء والانشائي يدل على طلب الثبوت على احد
هذه الوجوه والخبري على مطابقته في الوجه وعلى عدم مطابقته في ان النسبة فالمراد
بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ
فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج اللفظ وكذا المراد
بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب دلالة اللفظ
فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا يطابق
اذ خارجه عدم الثبوت وهكذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ
النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابق تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوعه

هو نوع ما يطابقها وهذا التحقيق لتعريف الخبر شامل لهذا الموجب يتغير الخبر حقيقي كل
مركب يشتمل على النسبة لكنها لا يصح فيه الحصر فيكون صادقا وقد لا فيكون كاذبا
بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف
بالمركبات الناقصة فيستوي ان يريد بالكلام المركب التام او اعم ولا يتوقف دفع النقض
على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام ولا يمكن بيان لان
لنسبتها الخارج يطابقها او لا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا
على طلب النسبة وبهذا يندفع ايضا ان يعترض لنسبة خارجا ان حالي واستقبالي بل ثلثة
خارجات ثالثها الموضوعي وربما يطابق احدها دون الاخر فيكون كاذبا و
صادقا معا وكذا اضطرب لها خوارج ثلثة على ان النسبة المعتبرة بخارجها لا يكون
خارجها الا ما في هذا الزمان فقط و فسر بعضا لا بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به او لا
على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة قال السيد الشريف في شرح المفتاح الاخبار اي
الكشف والاعلام اعني بعضهم في التكلم اخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند
اليه على الوجه الذي هو نفس طبيعته من ثبوت المسند وانتفائه عنه وكذبه كشفه
واخباره عن الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة اي الاخبار عنها على الوجه الذي
هو ملتبس من الثبوت به او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال اخبرت
عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه بل كلامه [illegible] كلام الشيخ في شرح المفتاح
المشار اليه يفيد اي الاعلام بالنسبة تامة وما ذكره من وجه البعد هو ان النسبة مخبر عنها
عن تفصيل معنى الحكم اي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقوله فهو مما يرجع
الى من تعود معنى الصدق شيئا من بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاخر في
البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانين ودفعا
للخلاف بين الفريقين **قوله يسمى** بذلك علما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي لانه لا
يمكن ان يسمع الخبر دفعة من جمع كثير يمتنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه التسمية
مبني على الغالب فانه في محال لا يعتنى به [illegible] انه لا موجب لوقوعه على التوالي فلك ان [illegible] كل خبر

الى خبر نبي نحو ... وفيه بان التسمية مبنية على الغالب وتوكيد بقوله على النفي فيه يخرجه
نسخ وانه هو من التواتر الشايع او مع قرائن وهو الخبر الثابت على السنة قوم
بكانه احترز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس
بثابت على السنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد يتاكد بالقصر بلفظ الكثرة والعدد على   نذكر
سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة وقوله لا يتصور تواطئهم على الكذب قيد افاد
مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور تواطئهم على الكذب وفيه اشارة
الى انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق احسن مما صرحوا به مما ذكره
الشيخ لانه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات
التواتر به دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لا يوجب الدور
وقد اشار الى ان المراد بالتصور التجويز ... فعلى ما يتجه انه لا يحتاج الى ان التصور
يتعلق بكل شيء وان كان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى انه خرج
عن سعة التصور الذي لا يخرج عنه شيء وقد زاد في الطوالع قيدين احدهما ان
يكون الخبر عن محسوس وثانيهما ان يكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زايدان كيف و
الخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في
المعقول وكذا الخبر المتفق فيه على تعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم
على الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا آخر والا لابد لاخراجه من تقييد الخبر بالاصول منهم
الى الحد واعجب ما قيل انه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب
وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم غير متصور التواطؤ واعجب منه ما اجيب   على الكذب
به عنه من ان المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم
كذلك لا فاد جريان الصادق على السنتهم اليقين ولا يتوقف العلم بخبرهم على معرفة صدقه   لما
ومصداق الذي اما صدقه وكونه وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع سببا
للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تاكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة والا لا يخفى ان
المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم اخر وكذلك

يكفي وفيه بان المراد مصدرية وقوع العلم بسبب ... الاخبار بلا شبهة
بالضرورة يقتضي انه اقام المصنف مقام الاستدلال لكونه ضروريا ثم كون الخبر المتواتر
موجبا للعلم الضروري كما يفيده ترك الاستدلال عليه غير ضروري للحكم بحجية الرسول
بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل ما هو شانه كذلك
فهو صادق وما سيذكره الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل للصبي الا تردد بطريق
الكسب ضعيف لانه حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ثم والملوك الخالية
بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه اقرب الى الازمنة
لكن عطفه في غاية البعد وبمجرد تجديد نظر وكيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك
الماضية في الازمنة الماضية كما لا يكفي العلم بالموكر في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك
بالقيدين على انه يلزم استعمال اداة الظرف في المتعددين في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة
بين ظرفية المكان والزمان فلا يستعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل والبيت
فان قلت ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضيهم
الا في الازمنة الماضية قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية
وقوله فيهما امران يدل على ان العبادة السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان
كونه موجبا للعلم الضروري ضروري الا ان الحق ان ايجابه العلم ضروري واما كونه ذلك العلم
ضروريا فاستدلالي وقوله ... الاخبار عطف على العلم فهو في حيز التوحيد وقوله
واما خبر النصارى لا ينافي ما في التلويح واما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود
في اعتقاد القتل وحمل اضافة الخبر الى النصارى على الاضافة الى المفعول مع اباء عطفه
اليهود عنه جدا والمراد بخبر اليهود بتابيد دين موسى عليه السلام خبرهم بانه قال موسى عليه
السلام بتابيد دينه على ما في خلاصة الطيبي والافتاء بتابيد دين موسى ليس صحيحا يجري فيه
التواتر وقوله فتواتره ممنوع لانه وان كثر المخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة الشاهدين
للقتل والسامعين للتابيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف
فان قيل كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين هذا

وايد هذا ... قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين انه لا دلالة على ان العلم الحاصل به ضروري تنافيا ... على ... المنبس [illegible]

الا بخبر جمع عظيم كقدوم الحجيج فيبطل لكن التواتر لا يمكن ان يحصل بخبر زيد فوقه بذلك بل يستقل كله
لترجح النسبة عند الناظر ويجمع قلبه بخبر فرد اليقين منه غير ثابتة وسواء التي اليهم
الحواس فلنفرا او رده وحده فحينئذ تحصل الاباه تكذيب بفطانة الضرورة بالحجابه
العلم اولا بانتفاء المقتضي وثانيا بوجود المانع وكل طرف منها ان يمنع ان خبر كل واحد
يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم الخبر الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم و
لو اريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز ان
ينتهي اجتماع افراد الظن الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا
لزم تحصيل الحاصل والا الجزم كذلك بل المفيد حين اجتماع المجموع من حيث المجموع و
منها ان لا يفيد خبر كل واحد لا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد او بعضهم اليقين بان
يكونوا انبياء او بعضهم نعم يلزم ان لا يوجد المتواتر من غير ان يكون رسول وكذلك
قوله وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان المراد
بكل واحد كل واحد من المخبرين او كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل
واحد بل واحد منها يمنع الاجتماع ومن ذلك والامكان حصول الجزم الخبر الثابت لصدق
كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك وبجواز كون بعضهم او المجموع نفس
كل واحد والبينة لكن بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب
عليك ان هذا الا ... فحاصله افادة الخبر المتواتر اليقين بعد تحقق الخبر المتواتر
لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان نستعمل جواب الشيخ على بعض ما
ذكر لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام وقوله كقوة الحبل المولوغ من
الشعرات سند للمنع او نقض اجمالي بعد التفصيل كالسمنية المنسوبة الى سومنات وهم
قوم من عبدة الاوثان وقائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس
كذا في شرح المواقف لمنكري البعثة ... بعثة الرسل
بعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى النبي ... لانه لا يمكن الا العلم بها بالتواتر وانه لا
يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يجوز في المسائل اليقينية والجواب بالتفاوت في نفس ...

وفي ... البراهمة ... تعالى الله بعثة الرسل ... المواقف

في الالف والعادة ما ذكره ... الاولى الجواب بالتفاوت

تفاوت الاطراف والجهل من يحكم ان الاول يعلم بما يستوي الشيء فيخفى او يخفى تفاوت
الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن ان يكون
بحسب الجنابة للحكم او غيره والكلام الشيء بحينها والتفاوت في الالف يمكن ان يكون
بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف والثاني خبر الرسول
اي الخبر في الامر الديني ولذا قال انتم اعلم بامر دنياكم وفي خبر ذي اليدين حيث قال في
جواب قصر ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت كل ذلك لم يكن حتى قال بعض ذلك كان
وصدقه عليه السلام واتم صلوته واداه ما تركه منها سهوا او في معرض الشيء فيها بعض كان
لعاحق في اكثر من الاحكام تنبيه على هذا التقييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول
وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانس لانه المتعلق بالبيان او الرسول مختص بالانس
الشرعي بالانس والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي وتعريف
الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي مترادفين ويجعل الخبر الصادق قسمين
ويستغني عن تحقق ان المراد الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة وهو منحصر في
القسمين لانه لا نبي ولا رسول على ان تعريف سبب العلم للخلق باسبابه الملك و
الجن والانس يابى عن هذا التخصيص لكن في تعريف القاضي ان الرسول من بعثه الله
بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله
كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه
النبي عليه السلام علماء امته بهم فالنبي اعم من الرسول ويدل عليه انه عليه السلام سئل
عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم فقال ثلثمائة
وثلثة عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزات كتابا منزلا عليه والنبي غير
الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من ياتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن
يوحى اليه في المنام وهذا الكلام ... ثبت اذا الشريعة المجددة بالنسبة يحيل عيسى عليه السلام
من الرسل والتبس ليس بشرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى التقدير الثاني بان الرسل ثلثة
افضل في الكتب الا واحد في الكتب مائة واربعة وهو حجة على التقدير بالكتب بان داود عليه السلام

واورد بيانه

حصل الفرق بين النبي والرسول وعددهما

بحكم كتاب جديد ليس برسول بعثه في الكتاب بما ان الاحكام وافرج المزبور عنه ويمكن
ان يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بانه يحتمل تعدد الرسل في كتاب لا سيما
ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب
بانه يحتمل تكرر نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام
على التعريف بانه له شريعة مجددة بمثل ذلك بان يقال انه يحتمل ان يكون شريعة ابرهيم
شريعة له بطريق الوحي تجدد اليه واورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرف
به الشريح من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير
حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى فيه التبليغ واجيب
بان التبليغ منه الى قوم اخرين غير ممتنع اقول يمكن جعل ما ذكره الشريح تعريفا
للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله الى الخلق لمجرد تبليغ
الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شريعة من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الا
حكام بل التبليغ الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه والمعجزة خارق للعادة الحكم
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله قد اختصر عبارة المشهور وهي اعني
فعل خارق للعادة او ما ينوب منابه من الترك بقوله امر فوضع الامر الشامل له
للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه فان لا يحتمل الغير بما يكون بالقدرة
مدعي الرسالة الى فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان
ياتي بالمقدور كان يقول المدعي معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تتمكنون من ذلك بالمقدور
وقوله خارق للعادة احتراز عن غيرها من المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر
قصد به اظهار صدق من يدعي الرسالة لكن ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار
صدق الاولى ارادته لان المراد هو التحدي وفيه اطلاق القصد على ارادته تعالى
واورد عليه بانه ليس مراد الله تعالى بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله
معللا بالغرض واجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق قيد دلالته على الصدق في القصد
هنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا القصد الذي ترتب بالفعل والاحسن ان الاعلام ... يقال

يقصد به تصديق من ادعى النبوة التي ... الا
الا انه ادرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى التصديق قصد اظهار لا تحصيل و
بهذا اندفع ان كرامات الولي عنده معجزة بينه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه
يدل على صدقه ويكشف به صدقه فقد اراد الله به صدقه وقد يجاب بانها معجزة
معجزة على سبيل التبعية ورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد تصديقه
لانه يستحيل منه تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر
والا لكان مصدق الكاذب وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة
بل هو من قبيل ترتب الاثار على الاسباب كالادوية بان ترتب عليها بخلق الله تعالى اياها لانه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذلك لم يلتفت اليه لا لانهم لم
يشتبهوا على انه ليس خارقا للعادة كالكهانة وقد احترز بقوله من ادعى النبوة عن خارق
العادة فيظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل البعثة وحدوث الانبياء
لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة الى النظر
في الدليل الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف
من قضايا فانه ليس الاستدلال به والنظر اما بمعنى الترتيب او الترتيب اللازم للحركة الثانية
او الملاحظة اللازمة للحركتين وادرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص او
على الامكان العام وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب ان يتوصل به بل لو توصل
الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال والتركيب بمعنى عام وخاص فالاول كما قيل
فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لان في المواقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل
والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة واما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى
اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه ... الا ان
يجعل قرينة على انه يريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور واليقين او لان العلم بمعنى
يشمل التصور واليقين وقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمنزلة الجنس للمعرف
والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل المفهم منتج

النظر في الدليل ...

في شرح مختصر ابن الحاجب الاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على اقامة الدليل مطلقا

قوله والنظر اه تفصيل كون النظر في ثلاثة معان في حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره

قوله في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان الخاص
قاله الخيالي ...

يلكفو ...

لا انهما اللذان يقع النظر فيهما على انه الدليل عند اهل الميزان لا فعل با الذي هو النظر
فيه النظر فاحوال تخريج المقدمتان وفي عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليستا دليلا
لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون
حال الدليل ولا يلزم ان يكون العالم الموضوع تعدد منه حرف الذي وجد صاحب الحواشي
فانتقل منه الى امر اخرى دليلا يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية التي
يخرج جعتبر في التعريف وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر لحق سقط
القول عن التعريف وللمشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان
الجار انسب بالمؤلف ولا يخفى ان التعريف للدليل العقلي دون اللفظي لحمل التعريف على تعريف
الدليل اللفظي لا ثبات الخفاء على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم تعقل القول المعقول
بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في نفس الامر
لا في العلم او الاستلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم منه القول الملفوظ وان استلزم
العلم بالقول المعقول بحقيقة قول اخر لان المعقول لا يستلزم التحقق ثم يمكن ان يقال ان المراد
باستلزام القول الملفوظ قولا اخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من
قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولكن لا ان يريد بالقول الاخر ايضا
القول الملفوظ ولا يستهان ان القول الاخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل
لا يستلزم التلفظ بالمدلول وقد يجاب بان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب
الكلام فلا يناسب فتأمل وقيل لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام ولان هذا ليس بتعريف
الدليل بل تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا ان يقال هذا التعريف
اخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب
والابهري التي بانه حذف منه ما ذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت والا سقط الكلام
يتناول غير البرهان وجه اظهر وجه اخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل
في ذكر ضمير لذاته تذكير ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو امر واحد وفيه بحث
بان المستلزم للقول الاخر هو المقولين لا القضايا با الصورة هي الامر العقلي الحاصل من

يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ

الترتيب وليس امرا محققا كالقضايا وليس شيئا لان كلية الترتيب والترتيب القضوي
مثلا من داخل الهيئة وهي امور محققة وداخلة في الملزوم حتى لو انتفت لم يستلزم
القضايا قولا اخر واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمجهول
الكاسب لا نسلم ان الدليل هو الكاسب فلا بد من امور يلزم من العلم بها العلم بشيء اخر
من غير نظر والمراد بالعلمين هنا التصديق لا يخرج المعرف وفيه ما عرفت ولا التعريفان
واورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي و
يمكن دفعه بان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا الوارد بالملزوم
في التعريف الثاني اللزوم في العلم ثم ويكون ادق لكون هذا التعريف اوفق قوله ثم
فللقطع بان من اظهر المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة اذ لا حاجة الى
قوله تصديقا له لانه راجع الى المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا في يفيد العلم بمضمونه
قطعا واذا كان معلوم الصدق او صدق المتكلم يوجب العلم بحكم اتى به ما لم يثبت
العلم بصدقه فيجب ان يقول قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام ايضا بذكر الفكر
الاوسط والمراد بما اتى به الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله اتى به وقيل هي المنتاة
من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم
يصدق لبطلت دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن
الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك بما مر من امر حجية التعريف وقوله اتى اعم بامور دينا لم
ولم يخصص بما اتى به بما اتى به عمدا لا سهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن
تبعه ولا ان خبر الرسول مما افاده العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل
قضايا قياساتها معها فتامل قوله والعلم الثابت به اي بخبر الرسول عليه السلام هذا
هو الظاهر ويحتمل ان يريد والعلم الثابت بالاستدلال على انه يرجع في ثبوته الى الاستدلال
المستفاد من الاستدلال اول والحق به الرد على من انكر افادة النظر العلم قطعا
كالسمنية او في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره عليه السلام
مستندا الى النظر لا يجري التشكيك في كونه خبرا من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك

من دواخل ح
العلم بشيء اخر ح
يريد بقوله وفيه نظر لما في المواقف
بعلم
مطلقا ح
في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك ح

في العلم الضروري فلا يرد عليه ما اورده الشارح عن الفاضل ... بما نفى
عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص لهذا من الكسب الا اذا
بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب ان يقال ان مراد المص بيان قرب هذين
الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية
مستندة الى الوحي المفيد صفة اليقين والى التاييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه
عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن
كدر واعلم انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقد يتوهم
بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك
لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده
تعيين مرتبة العلم ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في نفسه والعلم الثابت به يضاهي العلم
الثابت بمعنى اخص مما سبق لانه المناسب بالمقام ثم ينبغي حمل قوله في الخبر المتواتر وهو
موجب للعلم الضروري ايضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام في التيقن
اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك في التيقن
بما لا يلائم والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه مغنيا عن الاخر حتى
يتجه ان تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف
تفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات لان الثبات يغني عن ذكره والموجب للتكلف في تكلف
لا يغني ولا يسمن على ان الحق المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن
معرض التقليد وبهذا اندفع ايضا ما سبق من انه مستغن عنه بعد دعوى انه يوجب
العلم الاستدلالي وانه لا وجه للتخصيص العلم الاستدلالي ولا يخفى ان في قوله
التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم والا اي وان لم يكن الاعتقاد
مطابقا جازما ثابتا لكان جهلا اما بانتفاء المطابقة او ظنا بانتفاء الجزم او تقليدا بانتفاء
الثبات فالحق به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انه لا نم انه لو لم يكن العلم
بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور الثلثة بل جاز ان يكون شكا

شكا او وهما بانتفاء الاعتقاد واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او
الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كما ذكره الشارح في شرح
التلخيص فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط لا يخفى ان ما ذكر في الاسولة
والاجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في
التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله يعني التعميم عليه ومحصول الايراد
الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول
مطلقا من اسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ونيه بجنبه فلا يصح
عد المتواتر منه قسيما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر ولا يبني الامر
على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول
الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي ومحصول الجواب ان الكلام
فيما علم كونه خبر الرسول لا خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر
ومحصول الايراد الثاني ان ما هو خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر
او الآحاد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا
مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس
محسوسا حتى يتبع فيه التواتر والمشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بان
ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول
الله عليه السلام ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق واما الناقل الدافع
منع رجوعه الى خبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم
بمضمونه ولكن تمام الايراد بانه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول
ينبغي ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانظر فيه فبعد هذا فان
قلت ما وجه قوله او بغير ذلك ان امكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان
الاحكام الشرعية انما علمت بمشاهدة تقريره عليه السلام لا بالسماع من فيه
واكثر من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه عليه السلام لانه اذا امر علم انه

بحكم بانه هنا حجة علم الوجوب بخبر النبي فلعله اراد به ما يعم [illegible]
من قبيل الاعادة وحكم بانه ونوقش في كون حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور
ولو نزل انه قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز حديث متواتر اعياه طلبه و
حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك [illegible] فان
قيل الخبر الصادق المفيد للعلم اه منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء وانما
لتقييد الخبر بغير [illegible] شارع قوله الى [illegible] لا بغير التقييد لجواز ان
يكون الشارع للخبر الكاذب والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من
اسباب العلم فلا بد من تخصيص الاسباب الثلثة واما تخصيص الخبر الصادق الذي
جعل قسمي المتواتر وخبر الرسول مع عدم تخصيص الخبر الصادق الذي عد من اسباب
العلم بالمفيد لعامة الخلق عامة المسلمين وانما مع قطع النظر عن القرائن [illegible]
بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول ايضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بمعونة الدليل والقرائن لا
تساوي الدليل ونفي الارادة فلا يشكل بخبر الرسول وبشبهه ان لا يحتاج الى قطع
بمجرد كونه خبرا فخبر محتف مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظرا لانه يتوقف على عموم القرينة
لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق
ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر
يفيد قوما تواتر بالنسبة اليهم فان قلت ما الفرق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر
عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة قلت لان
معظم الاحكام القرينة مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع
القرينة فانه لا يلزم قرينة الا ما حرر ابن الحاجب من اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد
اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب و
لهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام
دون مقام اخر نعم يجب ان يجعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه مسمعا منه ما
بدا انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المسموع بالتواتر وبالمشافهة في انه يعلم من جهة المتكلم

التواتر او ايقنت بحكم فينبغي ان يجعل في التواتر المحقق [illegible]
جعل السبب للعلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري فانه ينبغي ان يجعل الخبر
يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله تعالى وخبر الملك فانه لا يفيد الا الاستدلالي فينبغي
جعلهما تحت خبر الرسول مساق الحكم عليه بانه يوجب العلم الاستدلالي ولا وجه
لادخال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كلا منهما خبر به الرسول من لا طريق الى
اخبره الله اما بلا واسطة او بواسطة الملك واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر
فلانه خبر جمع يحكم العقل بعدم تواطئهم لاستحالة وفيه ان خبر اهل الاجماع استدلالي فلا يصح
جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري واما حجة من انه لا يفيد بمجرده
مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة ثم والاشتغال بخبر الرسول
لكان ظنه التفرقة بينهما بان خبر الرسول احتف عنده الدليل بخلاف ما نسي الاجماع
ويمكن ان يدفع بانه يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين
يعلمون الاجماع وحجيته في افادته العلم [illegible] الاجماع
انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع [illegible] الاجماع اجمع على
القلة متواترا [illegible] واما العقل فهو [illegible] بل لقوله الحواس اه والخبر
الصادق واما ان خلاها عن حرف التفصيل [illegible] مقام التفصيل
تنزيلا للمعتزلة المصدرة باما والابعد الاتقان [illegible] اما المجرد التوكيد من غير قصد
التفصيل كذا لحكم بسببية العقل لان [illegible] مستقلا مقابلا للعلم
بما سبق خفايا بل [illegible] على المسامحة وعدم [illegible] وهو
قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات قيل جعل العقل قوة [illegible] للادراك ينافي ما
سبق ان العقل سبب [illegible] في العرف
ولا يسمى غيره في الاصطلاح والاظهر ان قوله الى الجانب [illegible] بالذات
فلكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار [illegible]
ان العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بان المراد

ترك شهادة العدول

مطلب تعريف العقل

بانه يوجب الاستعداد [illegible] والعقل لا [illegible] [illegible]

بالاستعداد المحض الذي بين العقل بالفعل وبعضه فهو يعبر به انه وقع في التلويح ان
العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعض العلوم الاشارة
الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها ولا يتناول الظن على
ما زعم الشارح فلا يتصف الحواس الا بها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات
مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات او المراد قوة لا استعداد بعد زوالها
باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله يستعد واستعداد العلم حاصل
بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل وهو المعني بقولهم غريزة
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات ويحتمل التعريفين واحد وهذا ينافي
ما في التلويح ان العقل يطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية
بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الا ان يقال
المعنيان للعقل في كلا التعريفين واحد والمغايرة بين المعنيين الا الاختلاف المذهب حيث يسمى
بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند اهل الشرع امر فطري يتبعه العلم بالضروريات من غير
تأثير منه بل على مقتضى جري عادة الله ويحتمل انه اريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا
حاجة الى ذكر قوله عند سلامة الالات ولا اختصاص للضروريات بها حينئذ وان اريد به العلم
بالعقل لا يكفي شرط سلامة الالات كما لا يخفى وينبغي ان يراد العلم بجميع انواع الضروريات
والا فلا يتوقف على سلامة جميع الالات مهمه وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط و
المحسوسات بالمشاهدة قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف و
اللغة على مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به
فالمتبادر مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا خفي ان الواضح انه
قوة للعلم جوهرا كان او عرضا والمراد بالغائبات ما يقابل المحسوسات والمراد بالوسائط
ما يقابل المشاهدة وهو التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع عنها الغائبات و
المراد بالمشاهدة استعمال الحواس لا ادراكها والا فهو ليس سبب ادراك المحسوس مهمه فهو
سبب للعلم ايضا صرح بذلك لدفع توهم ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه لم

انه لم يكتف [illegible] [illegible] وبالاستدلال [illegible] في التحقيق وفيه انه لا يرد على انكار
السمنية العلم بالنظريات ولا انكار الفلاسفة لبعضها لانه لم [illegible] الا في [illegible] توجب
بان عدم تفسير العقل كما فسره في الخبر يشعر بالعموم هذا ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى
الخبر اي العقل سبب كالخبر يسمى تقوى الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصد العموم
بما يعقب من التقسيم بنحو [illegible] ان هذا الحكم ليس بحكم بما علم بل تأسيس لحكم يعم
سابق ان العقل يفيد العلم باق من الوجه مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد
للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشي من الخلاف واعلم ان
انكار السمنية لا يختص النظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما في شرح الموقف
في جعل العقل سببا في مقابلة الحس رد مذهبهم ثم اعلم ان منكر النظر طائفة اخرى وهم
الملاحدة المنكرون لافادته بلا تعليم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرد هذا الحكم
بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولا انه يحصل قوة فهو سبب للعلم بمعنى انه يفيد
سبب التعليم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم ايضا فتأمل مهمه بناء على كثرة الاختلاف
وتناقض الآراء اي تناقض نتائج الآراء وجعله سببا للاختلاف مبني على ارادة تناقض
الآراء في مختلف احدها هذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله فان
قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم في الذكر لان ابطال مذهبهم
اهم لان شبهة السمنية لكونها جاحدة منكرة احكام البديهة اغنى عن الابطال
من شبهتهم ولان نقول جعله دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في
بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات
الامان عن جميع النظريات لا يتاتى الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر
والحكم بالتناقض بتعين كون احدى النتيجتين حقا واللازم رفع النقيضين فيستلزم
الشبهة المنافية للافادة وكونه منكسفة لم يرفعها الا ان نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة
النظر كون مفاده حقا افادة العلم فانا فرضنا جواز صحة النظر المعارض ينبغي حصول
العلم من النظر هذا وتحقيق شبهتهم لا يتوقف على تناقض الآراء بل يكفي مجرد تنافي الاراء فتدبر

والزيادة تحقيق [illegible]

بل يكفي تنافي

النظر
التقييد بالخصوص وذكر خصوصه لكونه اقوى لا يقال لا يكفي المناظرة مع منكر
بل لا الاستدلال معهم ثم لا ينفع المناظرة فيه او تنبيه في صورة الاستدلال لا
لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر العلم انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصودهم
بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فيمتنع المناظرة معهم ويمتنع مطلوبهم
على ان ما ذكرتم السند لان النظر العقلي سيأتي ان الاستدلال بالنظر في الدليل قوله
فقوله بنظر العقل مستدرك لا محصل له ثم هذا زيادة من الشارح اخذه مما ذكر في ابطال
دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثباته ما نفاه
على تقدير كونه دليلا النفي افادة النظر مطلقا ظاهر وعلى تقدير كونه دليلا النفي افادة النظر
في الالهي فلانه يفيد ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما
يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لاجله النظر والثاني
بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان انت اهل له فانه ربما يخفى بالاشارة فيعرف
منك مقدار العبارة فان لم ترض بذلك فقد نفيك من اهل الخسارة قوله فان زعموا
انه معارضة للفاسد بالفاسد لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم ان يقولوا ان الانكار
لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادته اليقين المقصود بالاستدلال اثبات عدم
الافادة لا على وجه اليقين وقد لا ما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا بل عليه ان افادة
الالزام لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم الافادة
تقول فان قلت القول بانه معارضة بالفاسد للفاسد اعتراف بفساد المعارض و
الخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للالزام قلنا ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا
يوجب كون دليل الخصم باطلا واثبات النفي بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب ان
يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن منه ابسط الى غاية ابرام الكلام واحكامه
على الاحكام وخفي بين الانام قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع
فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين لا يخفى ان قوله كما في قولنا اه متعلق
بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك الا ان يجعل قيدا للمنفي وفيه تعلق

المعارضة والالزام وايضا
دليل يستلزم نقيض مدعاه
نتيجته كيف يصلح

فيه دور وتحقيق مقصوده ان نظر لا يلزم اثبات النظر بالنظر الذي المقصود منه اثباته
افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم
بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول
بان الحق انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه
لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي
فالمحذور لزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه نحل منه غير موجب قوله
قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف لا يخفى ان صحة وقوع الخلاف في الضروري الحقي بل
للاستدلال انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فان الوجه في الجواب
التردد في الضروري وبمنع لزوم عدم الخلاف على تقديره ومنع الانحصار في الضروري
والنظري على تقدير ارادة هذا او يكفي سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا او
عارضا والاستدلال الاثار وشهادة الاخبار لا يصح الا باثبات التفاوت دون
النفي وثبت النظري فان قلت الاستدلال في عدم ثبوت افادة النظر قلت لم يرد
بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الاثار على انه يصح ان يكون
اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالاثار لبعض الفلاسفة
المعترفين بالاستدلال في غير الالهي قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر
يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظر قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر
او يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لا نظريا فقولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم
نظريته فقولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويكفي
في الجواب في تقرير الشارح بان يبقى الامر في قوله لا يعبر عنه بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر الكلي
الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر بهذا النظر ولا يتجه ان الكل المذكور
اعتبر فيه كونه نظرا والا لم يكن لقوله دخل لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله
لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلي لانه مثال لا اجراء اعتبار هنا ادراجا فيه على
ان المعنى قطع النظر عن كون النظر وفيه في الاستدلال على افادة النظر نظرا وهنا لا ملاحظة النظر

الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب وهو ان اثبات قولنا كل
نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة نظر صحيح العلم وتلك الافادة لا يتوقف على هذا
الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح لا يتوقف عليه كذا
في شرح المواقف فان قلت هذه الشبهة انما يدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا
لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفس الامر مع امتناع العلم به قلت المدعى
عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود ما يترتب على العلم
بصدقها فالخصم يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء
العلم به ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج حكم افادة النظر الى التوقف في الافادة
وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان اصلا ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو
النقض الاجمالي للدليل المثبت افادة النظر لانه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور
واما بيان ان المدعى ليس ضروريا فلدفع ما عسى ان يقال الدعوى بديهية والمذكور
في صورة الدليل تنبيه ولا يجري فيه النقض او نقول محصل الشبهة ان المدعى مما
يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم بما يمتنع العلم به
فيكون كل نظر صحيح مفيدا ان شرائط مفيد العلم اشار الى الدعوى كلية كما حققنا
الامرين لا مهملة كما زعم الامام في نهاية العقول قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة
تفصيل لا يليق بهذا الكتاب لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ ابو علي بن سينا
في دفع دور اورده الشيخ ابو سعيد ابي الخير على الشكل الاول او الى ما يقال في
دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من
نفس الحكم ولا خلل فيه او الى ما ذكره في شرح المقاصد قوله وما ثبت منه اي من العلم
الثابت بالعقل جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل فكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل
فكلمة من ابتدائية اصفى اي ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس قوله بالبديهة اي
باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحس وما حصل
بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس او

الخبر فهو خارج من القسمين فمعنى الاول من غير حاجة الى سبب لبيان ثبوته في
الاكتسابي بعد تصور نظره ولا يخفى بهذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج الى
ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل فهو بمنزلته من غير احتياج الى سبب نعم يبقى
قضايا قياساتها معها ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري و
ليس لكن اصلا بالضروري الاولي كما يوهمه بعض العبارات ثم يخفى ان الضروري والاكتسابي
لا يختصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن ان يجعل بيان المتن لما ثبت
من العلم بعد الاستيفاء الا السبب ويكون قوله ما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت
بالاستدلال اشتمالا بان يكون ذكر الاستدلال لخصوصه والايراد على توجيه الشرح
ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والايراد التصور النظري و
جعل البعض منكر الجزء بان الكل التصور بعيد عن الاعتبار قوله كالعلم بان كل الشيء
اعظم من جزئه الكل مجموعي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادي لا يضاف
الا الى النكرة واذا قيل كل الرمان ماكول صادق بخلاف كل رمان ماكول والشيء
عبارة عن نفس الكل وحمله على الجزء يابى عنه قوله من جزئه اذ الظاهر منه او من
الشيء والحكم لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به ازيد يعم الكل
والا يلزم تخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار اذا اخذ مع وصف فهو كل له
مقدار وليس اعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الهيولى والصورة
فان الجسم ليس اعظم من الصورة اذ ليس للجسم مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد
ان يراد كل مقدار من اجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركيبه من اجزاء
لا تتجزى فانه اعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء
والاعظم لا يتوقف على شيء قيل انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء
الا ان يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء
مع ان المذكور في القضية جزؤه ولا يعرف انه لا بد فيه من تصور معنى من وان القضية
لو كانت كلية لا بد من تصور موضوع الافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهملة

قضايا قياساتها معها فانه ليس بضروري بمعنى الاولى ولا يبعد ان يقال ح

لا بد من تصور الافراد والاتفاق [illegible] لا بد من [illegible] ومن ثم حكمه
لا انه امر [illegible] بعض اعتبارات العقل، واما ما حررت انه لا بد من
تصور النسبة [illegible] الجواب عنه مسطور ويغني عنه التعرض
به ظاهر قوله حيث زعم ان الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنى
الكل والجزء بل [illegible] اعظم من الكل ولو جعل فعلا يكون
بمعنى قد يصير [illegible] ان الوهم ينازع العقل وهذا التصديق
بان جزء الانسان قد يكون اعظم منه فيحتاج العقل في التصديق به الى تامل
زائد على تصور الطرفين [illegible] مزاحمة فلا يكون اوليا والا فكيف يتصور عاقل
يزعم هذا واما [illegible] الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى
الاعظم ففيه خفاء [illegible] انه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور
شيء منهما لانه لا يمكن تصور احدهما بدون الاخر على ان لحمل العبارة على عدم
تصور واحد منهما [illegible] والظاهر انه اراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم
من كله في وقت ما [illegible] موضع كله في زمان عظم الجزء. قوله كما اذا
راى نارا فيعلم ان لها دخانا لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس معلول
النار ذلك بل وجود الدخان بعلاقة العلية والمعلولية في الصواب فيعلم وجود النار و
كذا قوله كما اذا راى فيعلم ان له نارا على بعض النسخ والصحيح نسخة فيعلم ان هناك نارا
ولا حاجة الى تغيير رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا تغيير رؤية الدخان بعدم رؤية
النار وان لم يكن هناك علم استدلالي لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا
لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذا لا يوجد
مع رؤية النار. قوله [illegible] الاسباب بالاختيار كصرف العقل بارادته جعل العقل متوجها
الى ما قصد العلم فارغا عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم
سبب اخر باعتبار الى صرف العقل كما لا صفاء وتغليبه [illegible] وصرف العقل [illegible]
بين الكل والجزء [illegible] ان التغيير مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا

دخانا

٤٢

[illegible] لا يكون الا بالاختيار [illegible]
ولا ظهر ان التغيير بالاختيار مردود فيما بعد [illegible] على معرفته حسابا ثم ان
اراد مباشرة الجملة بالاختيار وانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا اختيار
وفيه [illegible] صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن
هنا جعل جميع الحدسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن
ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود الاسباب في الحدسيات لا يعرف متى حصلت وكيف
حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل ما خفي من الغور بوجود الحدس الباطنة
فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على ان الحكم بان الحدسي امر لا يعلم متى حصلت و
كيف حصلت دون النظري تحكم ثم انه قال صاحب المواقف ان النظري ملازم للكسبي
بالاتفاق وكون النظري اخص بما لا يوجب [illegible] بناء على جواز طريق اختيار سوى
النظر واما في المواقف فلا طريق اختيار سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختيار
والتصفية فلا يفي بطاقة البشر والحدسي لا يخفى في الحدسيات على ما عرفت فان ثم ما ذكره
من تحقيق المذهب فلا [illegible] ما ذكره الشارح [illegible] بالكلية وقد يقال في مقابلة [illegible]
بعض لا بخصوصه بل لكونه نظريا او ضروريا [illegible] المعنى مقابل النظر لا بخصوص [illegible]
فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحدس كسبيا بمعنى انه يكون مبنى جعل
الكسبي [illegible] لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف
بها او ان يكون المبنى الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار
في الجميع. قوله فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب المواقف قيل وجه التناقض انه جعل ما يحصل
بالعقل من قسم الكسبي ثم قسم الضروري فجعل بعضه ضروريا وجعل بعض ما يحصل
بالعقل ضروريا او كسبيا واستبعد توهم التناقض بان قسم الكسبي هو ما بمباشرة
النظر والمنقسم الى الضروري ما يحصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول ويستبعد [illegible] انه
ما في الضروري في الموضعين بعينه لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض تقسيم
الضروري بعضه ومن معنى الغير يقتضي احدهما سبب الضرورة بعينها [illegible] الاخر

بعضه و

تدبر قيل اه القائل المحشي الخيالي
وكذا المستبعد [illegible] الدين

واستبعد [illegible]

ويبعده [illegible]

ولا دفع

ضرورية والبغض له سوى ما ذكره الشيخ من ان الضرورة بمعنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالي للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظري الخارج الا ان يراد بالاستدلالي لا استدلالي ونحوه تامل والمراد باول النظر ما فسره فهو من غير تفكر فلا يخرج عنه تعريف الضروري غير الاولي ولا يقدح في التقسيم

والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض وقد يراد منه الخبر ليخرج الوسوسة ويمكن ان يقال يستغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الذي يباشره سببا من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق حتى يرد

به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة فيه ان السبب المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس كذلك بالاتفاق فان اريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده باهل الحق اذ لا مدعي بعموم سببيته فالاولى ان يراد نفي سببيته مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرة العادية والعلم الحاصل عقيب السبب الحقيقي بلا توسط سبب من اسباب

سوى العقل الا انه حاول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد والمراد بهذا التنبيه بان زاد في مفعوله الباء الذي يراد في مفعول العلم وفيه وقد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد يخص بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له يمكن ان يقال لا يجاب لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع او لا فيه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا لادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان منشأ وقع في جعله سببا ما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم ايضا اذ بعض النبوة كانت بالرؤيا وقوله ويصلح للالزام على الغير الاولى او يصلح لان احد لتقييده بما كاف وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا

مطلقا لا يصح اذ لا اشتباه فيه ولو اريد نفي السببية ح

للتشكيك والافادة قد مر ان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون الخواص صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداق العلم والقبول ان يقول لم يحصل العلم من خبر هذا العدد ونحوه من شرط عددا خاصا يصلح عنده الالزام الغير والتعرض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال و قوله فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما يعني كانه اراد بالعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور فان هذا مبني على عكس ما حقق سابقا في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتبرة كما مر فالكلمة كان غير مرضية كانه غفل وقوله والا فلا وجه بريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا نيافي قوله كان فالعالم تفريع على ثبوت حقايق الاشياء و تحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى احدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه بما سوى الله من الموجودات مما يعلم به الصانع مباحث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح استثناء الله عنه وان كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا الافراد فالعبارة الصحيحة بما كان غير الله الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فيفيد ان كل شخص والا يتوقف انه يدعي عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وجعل كلا من الموجودات على معنى من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يقتضي التعريف جنسا من الموجودات وفي ذكر ما سوى الله طالة الثالث ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضايع لا فائدة فيه واجيب عنه بانه زايد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لا مطلق بل من حيث انها يعلم بها الصانع وان يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الاستناد على ان الصفة ليس غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانها

في ح

غير الذات بما يحتمه بصفاته ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث
مستطلع على ان في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات الحدوث وكفى ذلك
داعيا الى ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات
يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا المعنى ايضا متعين على سبيل
الشمول اي جميع ما سوى الله من الموجودات بتبديل بمادة كل موجود وانخص
اراد هذا المعنى بقرينة فعلم جميع اجزائه محدثة واني خص الارادة به لا يستغني
في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله سواء كان التسلسل باطلا او لا
ولم يرد به على الحكم بقدم بعض العالم مثلا عالم الاجسام وعالم الاعراض
نبه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوي العلم وغيره دفعا
لتوهم ما رجحه الكشاف من كونه اسما لذوي العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم
الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب لو قال عالم الاعيان لكان
انسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا
لكان اولى لم يعرف انه لو قال كذلك يختص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على انه لا يظهر
فائدة في التسمية للجواهر الفردة وقوله فيخرج صفات الله يعني به عند الاشاعرة لانها
عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود
للصفات عندهم ومما ينبغي ان ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس
في التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات وانما الحاجة الى اخراج جنس الصفة
من السموات وما فيها والارض وما عليها لم يجمع الارض اتباعا للكلام الله من جمع
السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها تفنن ولم يقتصر على السماء والارض لان التفصيل
بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه لو اقتصر على
السموات والارض والجواب بدخول اعراض السموات فيها وما فيها لان في اما ان
يكون بمعنى يختص بموضع العرض واما ان يكون بمعنى يختص بالمكان والجمع بين المعنيين
لا يصح اي تخرج من العدم الى الوجود للحدوث نفسه لان احدهما الخروج من العدم

بالوجود
من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا
بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود ومن لا حسن حمل المحدث على العالم حمله
على المعنى الاول فهذا اختيار منه في الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما
فوجد اشارة الى ان الحق من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم
ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى انه لا واسطة بين الوجود والعدم
كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه
وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة ما بهذا قدم ما
بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية ما هي طبيعة واخرى
نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب
افرادها ازلا وابدا واما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا تجوز
خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور
مشتركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب الانواع
ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر
الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد
ولا امتناع ايضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها
المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك الاختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من
ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار
مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الكائنات الموجودة بالذات في افرجة المواليد القديمة
بالنوع فكان الشارح مال الى هذا وارادة النوع الاضافي هذا على انه لا اشكال ببقاء الصور
المذكورة لان المدعي انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع
في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان اراد
النوع الاضافي فانما ينفع لو كان الصور النوعية جنسا بحث جنسا حقيقيا مع ما قيل انه اراد
التشكيك بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص

بهذا المعنى ايضا لانه لا جزء العالم الا العالم اذ ليس العين عالما قائم بذاته و
الا لم يكن غير عين ولا العرض عالما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا
وبهذا التحديد قليل الحصر وقوله وكل منهما حادث كبرى لقوله الحصر اذ هو اعيان
واعراض فينتظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما
حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان و
الاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يؤول
بانه اريد ان كل جزء للعالم حادث اما عين او عرض والعين حادث والعرض
حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب
من عين وعرض قائم ولو التزم كونه عينا لا فائدة في حصر العين المركب في الجوهر والجسم تتمة
سيأتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المحشي انه لم يتعرض للبيان لا انه لم يتعرض للكبرى
لان المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المحشي مقصورا على المسائل يكذبه
قوله اذ هو اعيان واعراض الا ان يجعل القصر ادعائيا لالحاق النادر بالمعدوم و
القصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يعني نفي
القصر على الدلائل والحق نفي التعرض لها فالاعيان ما اي ممكن نبه بافراد الممكن
على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان جمع عن الافراد ونقل باداة
التعريف من الجمعية الى الافراد وجعلها عبارة عن الممكن ليخرج الواجب اما كون الاعيان
قسما من العالم فلا يصح قرينة على جعلها عبارة عن الممكن لان الممكن اعم من العالم
لتسمية صفات الواجب بذاته دون العالم فالصحيح جعلها عبارة عن جزء من العالم
بقرينة جعلها من اجزاء العالم ولكان يجعل عبارة عن المحدث بقرينة سبق ان العالم
بجميع اجزائه محدث واياك وان تقول لا حاجة الى تقييد لاخراج الواجب عن التعريف لان
القيام بذاته يغني ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون
بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن او الى جزء او جزء العالم ولهذا قال الشارح وصف
بذاته ولم يقل وصف القيام بذاته وحينئذ فقيل تعريف العين يصدق على المركب من عين

فينتظم خ

٥ في تعريف العين بالممكن

منه الفطانة ... بين المتكلمين والفلاسفة ... والمعتزلة ... بمعنى القيام المطلقة ...

بعين وعرض قائم به كالجسم الابيض ... ان يتحيز
المركب بعينه يتحيز اشتراك اجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء اخر فبعضه ليس بتابع فتحيز المجموع
ليس تابعا الا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن وهذا
مما اجتمع فيه القسمين ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه
اي المشهور بالذات عبارة عن التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالا
شارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شيء اخر حتى
يرد تحيز العين الحال فان تحيزه تابع ومعلول لتحيز الاجزاء اي الا الكل معلول للاجزاء
ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات ليخرج الصفات القديمة
عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج صفات المجردات
الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث واما المتاخرون منهم
القائلون بوجود النفوس فيشكل تعريف العين عندهم بعدم المجرد وكذا تعريف العرض يشكل
بخروج اعراضها ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم
لا يعترفون بها الا المحل الذي يقومه الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره
الا يعني الموضوع بالمتبوع في التحيز واما قيد الذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاخراج
الهيولى عن تعريف الموضوع على رأي الحكيم واما على طريقة المتكلمين لا يصح ان يكون لاخراج
الهيولى لانهم لا يعترفون به فهو لاخراج المكان ومعنى وجود العرض في الموضوع
هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قد وقع فيما بينهم ان معنى وجود العرض
في محله ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وبان معناه عدم تمايز الوجودين
في الاشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية في التحقيق لان جعل
الاتحاد حقيقيا ورد بانه يتحيز انه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء تشهد
بالمغايرة وبان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره هذا وينبغي ان يقال انه
لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل امر اعتباري قام بالغير عرضا واما
قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه فيعني ان امتناع الانتقال لانه قائم بالمحل فلو انتقل فاما

التحيز م

يرد تحيز خ

٥ غيره الى التحيز

وقعت خ

فسرت م

لا يقال كيف يمتنع الانتقال ورائحة المسك عرض قائم به ينتقل منه الى ما يجاوره والحرارة من النار ينتقل الى ما يجاوره لانا نقول ان الحاصل في المجاورة والمماسة شخص اخر من الرائحة والحرارة مماثل للاول يحدثه الله تعالى عندنا على جري العادة عقيب المجاورة والمماسة على ما في شرح المواقف

ان يكون المحل الآخر يلزم تحصيل الحاصل واما لا يتقوم به فلا احتياج في وجوده
الى المحل يتقوم به الا ان يتشخص بالمحل (قوله) بخلاف وجود الحيز في الحيز قال بعض المحققين
في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان
عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير و
الاعتماد وعندهم هما سمية المتكلمين مطلقا واما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول
بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خاليا كداخل الكوز للماء وعندهم واما عند جمهور
الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للمحوي (قوله) وعند الفلاسفة
معنى قيام الشيء بذاته لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين
اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه
عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته
(قوله) ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به اي المراد بصورة الاول نعتا صريحا او به
نعتا اما بالاشتقاق او التركيب او يريد الصورة فانه يصح نعتا بالتركيب فيقال
ذو صورة الا انه اراد بالمجرد ربما نعتا اختصاصه به المحل المتقوم بالشيء ذاته وهو
بعيد (قوله) وسواء كان قيامه بذاته من العالم اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان
والتذكير نظرا الى انه مذكر في المعنى اشار به الى توجيه آخر بكلمة ما في تعريف الاعيان
سوى ما ذكره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء فرد اما مركب
خارجي بين الحد الذي لا يتجزى ولا ينافيه قوله وهو الجسم بانه يحتمل الصدق المركب
من جزئين فلا ينحصر في الجسم لان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر فكان
المناسب وهو كالجسم كالمتمثل غير المركب كالجوهر واعتذر بان اعتراف كثير يشعر بوجود
المجرد حصل انحصار المجرد مستحق للالتفات اليه بخلاف المركب من جزئين فانه
احتمال صرف اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة
وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم الى الجهات الثلث فقال الجبائي لابد من القسمة
من ثمانية اجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف الحق انه يكون من اجزاء اربعة

لكن قال بعضهم انه هو المعنى من المقرر نقلا عن صاحب الصحايف

اما الاول فلانه مبني على انتفاء اجزاء لا يتجزى بل النزاع لفظي راجع
الى الاصطلاح هذا الى الجواب قوله المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة الا انه فرق
بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح اعم بل لان مراد المواقف ان هذا
النزاع من مباحث الالفاظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من
وظائف العلم وهو مراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحا
مختلفا لا نزاع بينهما بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان
هذا المعنى ما هو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين او اكثر او معنى
يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد ومع عدم
اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلثة اجزاء او يشترط التقاطع
كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء
او لا (قوله) بانه يقال لاحد الجسمين يعني المثنين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم
من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية
الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان افرادا
حاصلا بمجرد التركيب او من ثمانية اجزاء فانه بعد اشتراط عدد من الاجزاء تحقيقا
يحصل له الجسمية بزيادة جزء بعد الاجزاء المحتوية على هذا العدد فيزيد الجسمية على
انه في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحث لانه ليس من ابنية معتبرا في نظر اللغة
والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة فانه لا فائدة في الذي هو اسم لا صفة
لانه ليس الجسم الا اسما وفي تقريره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية يكون
مرعية في الالفاظ المنقولة فلا احتياج بان الاشتقاق بمجرد التركيب في الجسمية بناء
الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو ارجح (قوله) يعني العين الذي لا يقبل الانقسام اصلا
ولا وهما ولا فرضا ولا يخفى انه تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان المناسب تفسير الجزء
الذي لا يتجزى وتوضيحه لا تفسير الجوهر الا ان يقال بناء على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي
لا يتجزى تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل المسافة فالاولى تفسير الجوهر بما يفسر

او يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزى على بيان الاسم اخر المحل والتقسيم
الوضعية والوهمية اسمان لامر واحد في عرف الشارح وهي المقابلة للقسمة التي حيث
المشار اليها بقوله لا فعلا المنفصلة في محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة
النافذة في المقسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية
بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني
عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب
حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلهما لا بالقياس الى غيره كا
لسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل
بالاضافة الى غيرهما كالمستين او المحاذاتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة
بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم
الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمتنع التقدير بين شيئين او امانا
المجوزين كما فسرناه نوعي الكلي والجزئي ثم نقل وهو الجوهر احترازا عن ايراد
المنع او تنبيها على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع ههنا دون قوله
وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين او من مادي
ومجرد ويجاب بان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله
وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي وبان قوله كالجوهر ايضا مما يتجه عليه المنع
لانه مما يستدل على بطلانه الا ان يقال ابرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه
للمحصلين يعني انه لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه ويثبت
المحدث الواجب فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع فان هذا المنع كان متوجها
الى حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز
العين ولم يحترز عنه فالموجب للاحتراز ههنا بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة
والعقول والنفوس المجردة فيه انه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين
في المركب في الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليس العقول والنفوس متحيزا

عند اهل السنة الا وجود الجزء الموجود ليكتفي بوجوده او في امكان وجوده تحصيل
ثبوت الهيولى والصورة وفي قوله واقوى ادلة اثبات الجزء تعريض بالامام الرازي
حيث حكم بان اقوى الادلة ما يستدل بالحركة وتضعيف له فيه البيان عن الكشف عن
جلية الحال وقوله السطح مقيد بالاستواء يغفل الشارح عنه كما قيد الخط بالمستقيم لانه
اللازم وكانه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافي الكرة ولا يلزم من الدليل وجود
الخط المستقيم بل يلزم وجود مطلق الخط فمن اصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم
مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يات الا بالشطط بل وقد ترك الشارح بعضا من هذا
الدليل وهو انه لو ماسته اكثر من جزء ثبت للكان فيها سطح كان التماس بالجزء ثبت
لازم لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حديث السطح والقائل ان يمنع
امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء او الجزء
مع انه مورد منع تحقيق منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع
وجود موضع التماس في نفس المقام لا الجملة واشهرها عند المشايخ وجهان فيه
مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه لم يكن الخردلة اصغر من الجبل
والتزم تشكل لا غير متناهية في كل جسم ولكان ان يبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان
التطبيق او ذلك انما يتصور في المتناهي فذلك لانه لو كان غير متناه اكثر من غير متناه
يبطل عدم تناهيها ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع
الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله اكثر من مقدوراته مع انه لو نوقش
في جريان برهان التطبيق في امثالها لكان له وجه والكل ضعيف فيه رد لما قاله صاحب
المواقف بعضه وذلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للخصم اقناع وطمأنينة باطن
والوجه اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد ابلغ اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت
النقطة فان قلت انه محال اختلاف الكرة لا نقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد
غير متناه والنقطة نهاية الخط قلت نعم لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزى فيها فلما استدل
بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بانه لا يلزم الا وجود النقطة التي هي بالكرة

لا وجود للجزء الذي لا يتجزأ لما مر ان لا نقطة في الكرة ولا حاجة في دفعه الى ان النقطة
يكون نهاية السطح المخروطي على انه لا ينفع في دفع انه لا نقطة في الكرة عندهم
وفعلا وهو لا يستلزم ثبوت الجزء اه رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء
بثبوت النقطة من انها اما جوهر فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلا بد له من محل غير
منقسم فذلك المحل هو الجوهر   قوله وليس فيما اجتماع اجزاء اه منع لكون اجتماع اجزاء
الجسم لذاته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق واني الافتراق المحسوس
من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين   لأن
الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله عليه وفي النفي قلنا امكن
افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان لا يوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع
ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة
ولو غير متناهية في كل متفرق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن تجزيه يوجد الافتراقات
الممكنة فيه والايجاب هذا التقرير بما ذكره الشيخ وامكان التجزي فرضا ووهما لا
ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بانا لا نسلم ان
الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء وقلتها بل الكبر بكثرة لان اجزاء الغير المتناهية
اعظم من الاجزاء الغير المتناهية للصغر الا ترى ان اجزاء الذراع اعظم من اجزاء نصف
الذراع   بل يقولون ان هذا معنى كون الانقسامات غير متناهية عندهم ان العقل
لا يقف في القسمة عند حد لا يكون بعدها قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية
فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها ودفع الثاني بان
الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمة اذ لا يمكن تألف المنقسم من غير
المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات الممكنة لم يكن الا امور قابلة للقسمة
واما ما اورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو
الوجود فيمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء اخرج المعدوم من حيز العدم الى حيز الامكان
فيحكم بوجوده المتكلمين لا محالة   واما ادلة النفي ايضا فلا يخلو عن ضعف فيه اه

الى ان يقال ان ادلة النفي ايضا قطعية ولكن لا يشتبه على ... فوق النفي انه لا يقدر العقل
على تعقل ذي حجم مركب من امور لا حجم لشيء منها ونتيجة على قدمه ولهذا مال الامام الرازي
في هذه المسألة الى التوقف فان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفي عن ضعف
لا يوجب التوقف لان ما قيل ضعفه يترجح ولكنا نقول في هذا مال نحو البغية بان التوقف
لهذا ميل عن الطريق المستقيم   قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة فيه لطافة من وجهين
احدهما ما لا يخفى على من له ادنى فطانة وثانيهما ان ثمرة الخلاف مشهورة بالضعف
وعدم الصلاة فالتعبير عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد
فوائد فيه نجاة تنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة
في اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو اثبت حادثا ينعدم ويجاد لم يكن فيه ظلمة فمنع
قدمها اهون من اثبات الجزء وتوقف في اثبات دوام حركة السموات والارض على اصل
هندسي كما يشهد به بيانهم دوامها   ما لا يقوم بذاته بل بغيره ففيه خلل لان
بل لا يجاب ما نفي عن المتبوع كالتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي
عن المتبوع ليس تبعية العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فلا
وفعلا والمختص به اختصاص الناعت بالمنعوت اشارة الى تعريف العرض على مذهب
الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق
على الصورة ولا بد من تفسير الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول
الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل اراد به استحالة
وجوده بدون المحل لما وقع في تعريف التواتر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب بمعنى
استحالة تواطئهم على الكذب فلا يرد اختصاصا بالاعراض النسبية   قيل هو من
تمام التعريف احتراز عن صفات الله تعالى بقوله قيل على ضعف هذا القول اما لا قيل
ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات في التعريف
حتى يخرج بقوله محدث اه واما لما يمكن ان يقال انه لم يدخل صفاته في التعريف على
مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز الا على مذهب الحكيم

لا انه لا وجود للنفس عندهم الا انه لا يصح التعريف في المذهبين لانه لا يصدق
على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم او انه يكفي لاخراج صفات
الله وحدها ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر وانه حينئذ يكون الاستدلال
على حدوث العرض ضايعا فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف ويكون التعريف
شاملا للاعراض المجردات على مذهب الحكيم لا يصح هذا الحكم لان عرض المجرد يكون
قديما وليس بجسم ولا جوهر قلت يمكن تعميمه بجعل موضوعه الاجسام والجواهر فيقيد الحكم
وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان
العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايضا او بيان ان العرض لا يقوم بالعرض رد
او رد من جوز قيام العرض بذاته او حدوثها لا في محل قوله كالالوان قدمها اشتمالها
ثم انه لا انكار لقدمها ووجودها وجمعها مع الاكوان مع انها انسب بالطعوم والروائح
لتناسبهما [illegible] وضعا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الالوان
بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي الوان بسايط متغيرة بتركيب والا تحصل
بالتركيب ايضا قوله والاكوان اي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ووجه الحصر
ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر او لا الثاني وهو ما لا يعتبر
بالنسبة الى جوهر اخر ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا
بحصوله في حيز اخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى
جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق
والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما
خلاء اي مكانا خاليا عن التحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف واورد عليه الحصول
في الحيز آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايضا متحيز بحصوله في
الحيز لا بحيث عن الامر [illegible] فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض
في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض
ويرد ايضا ان الاجتماع المهوائي يلزم ان يخرج عن تعريف الاجتماع لانه يمكن ان

ان يتخلل بينهما [illegible]
التخلل من غير تغير احدهما عن حاله او يقال السواد المتكاثف في التفريق في غيره بل في
صار جزؤه بعض جزئه قوله وانواعها تسعة اي اصول انواعها تسعة قوله واشرب
منها انواع لا تحصى العفوصة تقبض باطن اللسان وظاهره معا والقبض يقبض
ظاهره فقط وهو في عدم اللطافة دون العفوصة وفوق الحموضة والتفاهة هي طعم
اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يوشكفي المذاق لضعفها
والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة قوله وانواعها كثيرة
قال الشيخ في شرحه للتلخيص لا حصر لانواع الروائح ولا اسماء لها الا من جهة الموافقة
والمخالفة كرائحة طيبة ومنتنة او من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك او الى ما يقارنها
كرائحة الحلاوة قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان الاربعة لا يعرض الا الاجسام اي ما عدا
الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق او مطلق على ما هو حق عموم اللفظ
فلا يعرض العلم ايضا ما عداها فيلزم هذا بناء على ما في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحد
الحواس الخمس لا يحتاج الى التحرز عن جوهر واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع بان كلام الشيخ
في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان قوله فنقول الكل حادث اي كل من الاعراض
والاجسام والجواهر حادث بجميع اجزائها والا لا يثبت حدوث العالم بجميع اجزائه او كل جوهر
وجسم وعرض حادث والاول اظهر من السابق واللاحق قوله وبعضها بالدليل وهو طريان
العدم يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضوء تارة اخرى الا انه اراد
حصول مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم
العقل بحدوث جميع افراد انواعه بالمشاهدة بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد
من افراده فبهذا الاعتبار ايضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن
الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجه الى ذاته يقوم به قوله والمستند الى
الموجب القديم قديم ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم
فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف

بالايجاب

ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثابتة للمفهوم الاستناد الى القديم بطريق التحقيق
في حاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث والمستند الى الموجب
القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب وقد يستند الحادث الى
الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم بعدم
تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق
في سلسلة لا تجتمع اجزاؤها وقد يقال بجواز ان ينعدم القديم المستند الى القديم
الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول
المستند لزوال شرطه لا لزوال علته ويجاب بان العدم الازلي اما ان لا يستند بما
لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند بامور زائلة غير متناهية
اما وجودية او عدمية فيلزم وجود غير متناهية لان زوال كل عدم محقق بوجود وفيه
ان الامور العدمية لو كانت عدمات الحوادث لزم من زوال كل عدمي وجود اما لو كانت
اعتبارية واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود قوله اما الاعيان فلانحصر ان بعض
الاعيان ايضا يعرف حدوثه بالمشاهدة وكون في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن
الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه ان الحدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة
وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم يشاهدها فلزم لم يكف ح واثبت
حدوثهما فيما بعد فما ذكره سابقا مجرد بيان طريق معرفة حدوث بعض الاعراض لا تثبت
به حدوث الاعيان قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين يعني ارادوا
بقولهم الحركة كونان في انين في مكانين انها الكون الاول في المكان الثاني بعد الكون في
المكان الاول وارادوا بقولهم السكون كونان في انين في مكان واحد انه الكون
الثاني بعد الكون الاول فثبت بحمل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون
جزء منهما ووجه تاويل كلامهم انه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثاني في المكان
الاول مع الكون الاول فيه سكونا ومع الكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون الكون
الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا تتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون ساكنا في

حيث

عليها

جزء

الساكن في آن سكونه شاغل في الحركة الا يتوقف به احد نحو وجوده وجود المكان الثاني
انه يصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكونه ثانيا في مكان اخر والا يقال
له الحركة ولو كان السكون الكون في مكان ثاني الكون الاول [illegible] جزءا من الحركة و
والسكون ولا كان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكنا الا انه لم يوجد في مكان
واحد فقد فرق ان قوله فيه هو معنى [illegible] ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافا
فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون ثان والقديم [illegible] شيء لان الش
توفق بين التعريفين بترجع عبارة احدهما الى ما قصده الاخر وبجعلها تشمل التعريف
الحركة الوضعية لانه لا يكون المتحرك بها الا في المكان [illegible] يجب ان يشبه عليه
ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون [illegible] بالكون الثاني في مكان اول ما يعم
الكون الثالث والا يلزم عليك ان يكون [illegible] مكان السكونات مع انه لا يصح وجه
العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كان الحركة والسكون الكونين او الكون
الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه عن الحوادث اذ الحركة والسكون
متركبان من الكون الثاني او هما عينه فهما حادثان او يستلزمان الى حادث فلا
حاجة فيها الى اثبات حدوثهما بما ذكره الش قوله فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فيه
اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا ظاهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو
الكون الثاني وهذا كون اول فليس من السكون في شيء واما الحركة فهو الكون الاول
بعد الكون في حيز اخر وهذا كون اول لكنه ليس بعد الكون في حيز اخر قوله فهذه الجمع
لا تخلو عما فيه من تسليم الحدوث [illegible] هذا الدليل ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون في
نحو ان يخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث اليوجب تسليم او لو لم يكن الحدوث
في هذه المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة او انها لا تخلو عن الحوادث فيجوز كون العين
في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا فالجواب ان يقال في الدليل [illegible] المقدمة الاولى
فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز وهو اما مسبوق بالكون في ذلك الحيز او بالكون
في حيز اخر او غير مسبوق بكون اخر والكل حادث بلا خفاء قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعدد فيها الاكوان

الاول جزء

لو قيل الاجسام التي نعدد فيها الاكوان لا تخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون اخر
ثم يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اخر فلا يندفع تخصيص الكلام الا
الى ان يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو عن الكون الثاني في حيز فيحيه قوله فان كان مسبوقا بكون
اخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر
فمتحرك لكن يتوجه عليه انه لا يثبت به الا ان ذلك العين عند الحركة والسكون الا ان قوله العين
ايضا في ان الحدوث لا يخلو عن الحركة والسكون ثم يثبت ان هذا العين حركة وسكون وهو
غير كاف فانه لا يخلو عن الحادث ولنا ان نقول لو تم ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون
لكان قديما لانه يستدعي ان لا يكون لكونه اول ولا يكون لكونه اول والا لكان فاول
كونه عن الحركة والسكون لا ثم تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث
جميع الاعيان لانا نقول ما لم يتصور فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى ان يقال
على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي نعدد فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب
الثاني لان في الاول تسليم المنع والدعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع فحقه تأخير الجواب
الثاني دفع المنع بعد ابهام القبول قوله ما احدهما [illegible] فلا نسلم الاعراض [illegible]
باعتبار الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها فانه هو على مذهب الاشعري
قوله يقتضي المسبوقية الزمانية بالغير وهو ينافي الازل وكون الحركة على التقضي يستلزم
عدم التناهي لعدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال
وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه
فيه ان ما عرفت ان القدم ينافي العدم لا امكانه اياه قوله وانه يحتمل وجود ممكن يقوم
بذاته الواجب [illegible] فيقطع ولا تخرج عن الصراط السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين
ايضا كالغزالي انما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لم يصح دليل على وجود الصانع وفيه
بحث لان ما لم يثبت وجوده [illegible] دليل لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان
المحدث للعالم هو الله تعالى لجواز ان يكون القديم الاخر الا ان يقال يثبت احتياج العالم الى القديم وانه
لا بد منتهي [illegible] واما انه الواجب او [illegible] غيره فلا يحث الا من [illegible] فانه [illegible] بطلان تعدد القدماء بطلان تعدد الصانع والا فعلام

قوله لان الخلاف في الاعيان يستدعي حدوث الاعراض في حدوث الاعيان لا
التي يثبت بحكمه في حدوث اعراضها الثابتة واما الاعراض اعيانا لم يثبت فخارج
عما نحن فيه لانا لا كلام فيما يثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث
الحركة والسكون يثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض
فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض قوله
الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة اه المراد بالحالة المخصوصة
وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود اشارة الى تعريف الازل
وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه في جانب الماضي وتعريف الاعراض بكيفية
بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية
يثبت للعين الازلي كل واحد منها في زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما
وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع والجواب انه لا وجود للمطلق
الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فيه ان كل
جزئي حادث بناء على ان الوجود بدايته واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا
بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تناهي
الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمله سياق الكلام يمكن ابطال العدم
بالنوع به واعلم انه لو كان برهان التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لبطل
الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار
جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه
انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض
هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم واجيب بان معنى عدم
تناهي الجنان انه لا ينتهي الى حد وليس شيء لان كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي
بهذا المعنى ايضا وللنقض مواد غير متناهية اذ الطبيعة متصف بكثير من الامور
المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم

انما يلزم في القديم بالشخص واما في القديم بالنوع فلا يمنع ان ينتهي افراده في الابد قوله
الرابع لو كان لكل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام وبرهان التطبيق يبطله
واللازم ولا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر ايضا بناء على هذا التفسير للتحيز ان
الجوهر لا سطح له حتى يكون له تحيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجوهر وذكر الجسم في تعريف
التحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح الصحيح ما يشغله الجسم والجوهر والقول
وذكر الجسم في التعريف لان الكلام في تحيزه ففيه ان البحث لا يختص بالاجسام في الابد ولا يخفى
ان ترتيب الارادات يستدعي جعل هذا الابد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا ولما
ثبت ان العالم محدث تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والحق بكونه
محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر وتحصيله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم
والمحمول عينه فاللايق ان يحمل على المحدث ما يعينه وفي قوله ضرورة امتناع
ترجيح احد طرفي الممكن الى اخره نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة
البرهان على ان احد طرفي الممكن يمتنع ان يكون اولى قال والمحدث للعالم
هو الله لم يقل والمحدث له مع ان المقام للضمير لان الكلام فيما سبق في العالم
باعتبار ما ثبت من اجزائه وما في العالم مطلقا وذكر صيغة الفصل بين العلم والمبتدا
لا يتضح وجهه لان الفصل يعين كون الخبر خبرا او يعين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا
وكانه لذلك فسر الشارح رحمه الله بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما
ادرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب
الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده كما هو مذهبهما
وقوله ولا يحتاج اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شيء بان يرجع ضمير يحتاج الى ضمير وجوده
ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود والاحتياج وجوده الى ماهيته
الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فقط فصح ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد
بالحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فيه واعلم ان المراد بالذات الاول التشخص وبالذات الثاني الماهية فان
وجوده من حيثية لا من تشخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وغيره وصفه بواجب الوجود در للمرام

در للمرام

الوجود ورد للماهية المحضة الخفي في وجوده تعالى من حيثية قال وفي شرح المقاصد
فالمحققون من الفلاسفة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم والا بمعنى انه ليس
بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود
والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء
منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا
خفاء في انه هذيان يدرك البطلان هذا القدر كانهم قصدوا بذلك ان مبدأ الكل هو
الهوية الحاضرة في حد ذاتها عن جميع الصفات مبدأ للكل فقوله اذ لو كان جائز الوجود
الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته فلو
قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته
يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عينا في الممكن فهو
لغيره فيكون ممكنا ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم و
التالي باطل لانه لو كان داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه والا لم يصح
علما على وجود المبدا وما هو كذلك غير داخل في العالم فهو مبني على ان علاوة والتاسع
فيما على بعض مع وفيه بحث لانه ان اراد بقوله فلم يصح محدثا للعالم انه لم يصح محدثا
لجميع العالم فمسلم لكن التالي ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم
فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان اراد
انه لم يصح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود و
ليس من العالم وبعد فهو ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم
اي كل ذات جائز الوجود يصدق عليها انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته
لان ما قيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا لوجود الواجب لان المنع
بسند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي
قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافرادي فمع انه
مغلق يرد انه ليس اسما للكل الشخصي كما مر وان اراد الكل المجموعي فهو واحد من افراد

من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده صح

قيل ان الملازمة ممنوعة صح

السمالة

من افراد ما يكون العالم السمالة ولان العالم يكسوكالبعض الموجودات على ما علم
بحكم فان خصه بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن بعض الملازمة
في ممنوعة لانه يجوز ان يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه
علما على وجود مبدأ له وما يقال ان الصفات بحيله لان يجعل علما على وجود الواجب
ومن جملة جميع ما يجعل علما على وجود المبدأ مع انها لم يدخل في العالم هذا بان اذ لا
معنى لكون الصفة على الذات اذ لا يمكن ان يصدق ثبوت الصفة الا بعد التصديق
بثبوت محله فتامل قوله وقريب من هذا المشار اليه هو ما قبل العلاوة اذ الاقرب من
العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما في الاقرب وقريب من ذلك والوفق ان هذا الكشف لا
بالحادث على المحدث وما يقال الاستدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال انسب
لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالفاء وهذا اقرب مما يقال وان ورد ما ذكرنا من
البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا منه واعلم ان كون محدث او ممكن من
جملة الشيء لا يصح ان يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب ان تكون علة لكل
جزء او يتعلق به الى ان تنتهي لا يختلف المقام قوله والاظهر ينبغي ان هذا دليل على وجود
الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من
غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى التسلسل
وايضا نقض مثله بوجهين احدهما ان الدور يستلزم التراخي طرفي الدور بتعدد بالاعتبار
لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث (في نفسه ع)
انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل هو المسلم هو اللازم الدور
وقد زيف السيد هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حققه في حواشي شرح المطالع فارجع
اليه على ان هذا الخفي الامور الاعتبارية وليس باطلا وثانيهما ان ذكر التسلسل لزم الدور
لانهما يتلازمان معا في كثير بالنظر عند التلازم وبهذا يتبين ان مقصود الشارح بل هو اشارة الى
اجزاء ادلة بطلان التسلسل فيختص الاشارة الى دليل بطلان الدور ايضا فتامل اعلم انه يمكن
ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما

نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده
فلا دور ولم يرد الا التفصيل لا جملة الشيء قوله وليس كذلك بل هو اشارة الى اجزاء ادلة
بطلان التسلسل وعليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد فرض وجود العلة عن التسلسل وما
الانقطاع فيتم بمقدمات اخرى هي ان يقال ذلك المنتهي يجب لا بد وان يكون علة البعض
وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا وذلك ما فرض
خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا افضل فرق بين ثبوت الواجب والصانع
والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة الصنع او بدونها
ولا يثبت بمجرد افتقار الممكن ثبات الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن واجبا
لكون انما ثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز ان يكون
صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما ثبت كون مبدأ لكل ممكن الواجب بان يجب
انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع
للممكنات سواء كان متعددا او واحدا بالاختيار او بالايجاب بواسطة في
البعض او بلا واسطة في الجميع والكلام من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مؤخر
وبعض هذه الامور انما ثبت باعتبار انه الاخلق والاولى بالصانع لا يتوقف وجود
الممكن عليه قوله وهي لا يجوز ان يكون نفسه ولا بعضها الا يستحيل ان يكون الشيء علة
لنفسه هذا يبطل كون العلة نفسه وهو ظاهر وكونها بعضها ايضا لانه اذا
كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليس الا علة اجزائه
ومنها نفسه وكذا قوله تعليله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة العلل
واذا كان النفس علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فيكون السلسلة
علة لنفسه والعلل التي هي اجزائها وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها او
بعضها توارد العلتين على معلول وبطلان التسلسل لانه اذا كان الجميع او البعض
علة لكل بعض ينقطع السلسلة لا محالة قوله فيكون واجبا وينقطع السلسلة
وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فينقطع السلسلة

والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب ان يكون علة لشيء من الاجزاء
وذلك الجزء يجب ان لا يكون معلولا لجزء اخر من السلسلة لامتناع اجتماع
العلتين اذ الكلام في المستقل بالعلية هذا ولا يخفى انه لا يوجب الا كون الجزء
المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض لان الواجب يوجب
انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال السلسلة بانه لو كانت الشيء لاحتاج
السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز ان يكون العلة نفسها ولا جزءها و
لا خارجا عنها لان علة السلسلة علة لكل جزء وذلك لا يوجب بطلان السلسلة
وتوارد العلتين فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع
محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليست الاجزاء قلت الجميع من الممكنات محتاج
الى علة هو علة لكل جزء بخلاف المجموع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة للبعض هو علة
والقائل ان يمنع وجوب كون الكل علة لكل جزء لجواز ان يكون علة الكل مجموع
امور يكون كل منها علة لجزء فيحصل لكل امر جزء من الكل والمجموع الامور يحصل
الكل قوله ومن مشهورات الادلة الخاصة مشهورات الادلة كلها تغنيه كلمة من و
الاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بالنسب
من جانب العلة بخلاف الدليل السابق قوله وهو ان نفرض من المعلول الاخير فصاعدا
على سبيل التسلسل جملة في كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان
بينهما ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد مجتمعة او غير مجتمعة
كالدورات الفلكية او لم يكن ترتيب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيد بالمفارقة
لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم يتناه لزم عدم تناهي
الابعاد واعلم ان الغرض من المعلول الاخير فصاعدا على سبيل التسلسل الغرض من حيث انه
لا يجري في تطبيق بعد بين غير متناهيين وفي ابطال سلسلة لا اول ولا اخر لها
وطريق ابطالها ان نفرض سلسلة من مبدا معين لا الى نهاية في كل جانب و
نطبق على اقل منها او انقص بواحد قوله ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة

الاولى لا يمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد
في تمام الآحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين
بازاء واحد لكنه في ذلك لا يتحقق الا في الامور المترتبة قوله فلا يرد النقض بمراتب
العدد وقد يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير
المتناهية مفصلة والنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه تعالى انما
يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته تعالى انما يشمل ما لا يمتنع وجوده
وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية ممنوع وبهذا اندفع ما ذكره
الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق
انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما فاذا
ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها
عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه وتعالى عالم بالشيء
وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصلت
هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي بكليتها موجودة دفعة +
واحدة وهذا نقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات ممتنع وكذا دفع ما
ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علم
علمه تعالى بعلم نفس علمه كما ذهب اليه الشافعي قوله فان الاول اكثر من الثاني بنية
مع لا تناهيهما فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا يوجب تناهي
كل منهما وزيادة المعلومات يجوز ان يكون بغير متناه فلا نقض بعدم تناهي
المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي +
المعلومات انما يوجب ان زادت عليها بمتناه الا ان يقال المراد انه يلزم تناهي
المقدورات مع انها غير متناهية عندهم والاوجه ان نطبق جملة المعلومات
على جملة منها انقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة
منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لا تناهيهما وما ذكره من انه

لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود انما يظهر في المقدورات واما في المعلومات فلا لان
المعلومات مثل الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم تعلق القدرة بالوجود الذهني ولو اعتبر
عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات ولو سلم انه صفة حقيقية
فلا تعدد فيه على رأي الشيخ انما التعدد في اضافاته الى المعلومات قوله يعني ان صانع العالم
واحد الا انه يعني ان محدث العالم واحد فان قلت الواجب يعني ان خالق العالم وكذا
في قوله المعنى المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في
الشرع اسم المحدث والصانع قلت هذا من اطلاق اللفظ على اعم من الله لان المقام مقام
اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكور فيما يتبادى ذكر الصفات على ما ثبت واما الاثبات
لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوقيف في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواجب
وما بعده يحتمل ان يكون من صفات الله ويحتمل ان يكون تفسيرا له اختيار المحدث والصانع
الشارح الثاني وقد اتبع لان كلا منهما تعبيرة كلامية يتبادى كل منهما الا قوله فلا
يطلب ان يجعل المجموع حكما واحدا قوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود
الا على ذات واحدة فقيل ان رده الى الحق في توهم الامتناع لكن بناء على ان الله لكونه اسما
لجزئي لا يحتمل غير الواحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات
وهذا الوهم مما دفعه كذا في قوله هو الله احد هذا وفيه ان المشركين لم يثبتوا شركة
معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية الا ان يقال ما يعبد غيره
نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والاولى ان المراد بالوحدة
في الآية الوحدة في استحقاق العبادة فان قلت هو الله واحد في جميع الصفات فكيف
خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذا مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود و
التوحيد ليس الا بهذا القدر واما التوحيد فيما عداه فله امكنة اخرى قلت لم يلتفت
البحث الى الحمل على الوحدة في صفة الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين
لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالق العالم الكون و
الفساد قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع سمي به لانه مبني

مبني على فرض التمانع اولا انه يستلزم التمانع في الالوهية ولا يخفى ان ذلك
البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على الكثير بل يمنع وجود الا انه يثبت استلزام
الوجوب لصفة الصنع قوله المشار اليه بقوله تعالى اراد ان المشهور في ذلك بين
المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فيجعل الاشارة اليه بقوله مشهور او وجه
الاشارة ما اشار اليه بقوله لا يخفى ان ملازمته قطعية اه وفيه بانه ساق الكلام مشعرة
على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ما ذكره وجعل مشارا اليه لان في النظم لا يحتاج الى
نقد واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية توجيه
لا لانه على خلاف المشهور صنفا انظار النظم فلا مخالفة بين جعل الآية اشارة
الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره اي تقرير البرهان المشار
اليه ولا يرد ان الملازمة قطعية كما عرفت قوله لامكان بينهما تمانع بان يريد
احدهما حركة زيد ويريد الاخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما امر ممكن في
نفسه امكان ان يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من ان السكون
ضد الحركة واما ان يراد به امكان الوجود لغيره فصحيح مطلق وان كان السكون
امرا عدميا وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين متعلقي الارادتين
فانهما يصح ان يجتمعا في مرة واحدة التضاد بالنفي لان التعلق مفهوم ثبوتي
فلو تنافى المتعلقان لكانا متضادين بخلاف ما اذا لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد
بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى
نفيه وايضا المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا يكفي في نفيه لم يتبين بل يجب
قوله والا فيلزم عجز احدهما لازم على كل من شقي الترديد بل لانه اذا تخلف
مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء يستلزم ارادة عدم ضده
فتحقق مراد كل ينفي مراد الاخر اعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتي من
ان يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الممكن صفة ذاته محال بل لا
يسمى في العرف عجزا او العجز عن ممكن لا اقتضاء تعلق ارادة الغير به لكونه ممكنا نقصان

لان الكلى ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه بقتضى ارادة الغير اما بنفسه او
بنفي ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صار مراد الواجب بحيل
سكونه لم لا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره
عدم ليس عجزا او نقصانا الا انه بارادة الغير عدم استحال مراده فلم يبق مقدورا
لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب تعلقها ونه النقص يسمى
عجزا بجلا فما اذا امتنع لارادة ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل الا يسمى هذا عجزا
وبهذا اندفع ايضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت
حادثة فلو اراد عدمها لكونها ممكن مقدورا فان تحقق العدم او الوجود
اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز او تخلف المعلول عن علته
التامة لان هنا متعلق ومنه الذات للذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور
نقصا غير واضح لان الجارى في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل اخر يقتضى
التزود فيه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان الحد
يقتضى التزود فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامته برهان التمانع باجتماع ارادتي
على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الاخر ثم اعلم ان الاله لجميع ما سواه
لو لم يكن واجبا والا فهو آله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون
الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة والا يمكن تاتي الممكن عليه واما ان في وجه *
واجب الاخر فلا يوجب نقصا في ان يكون الها للممكنات فيتوحيد الواجب محالا يوجب ام
قطعي انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولى ودخل المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة
والله اعلم ومن انه الطريق الاقوم قوله لما فيه من شائبة الاحتياج لانه يوجب
احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافي الالوهية
مطلق وفيه بحث لان المنافي لها احتياجه في الوجود والصفات الذاتية واما مطلق
فلا قوله فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال قوله المستلزم للمحال اما صفة

صفة التمانع او الامكان فيكون محالا اورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم
للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل هو ممكن واجيب بان عدم المعلول بنظر
الى ذاته الممكن لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى
الواجب ودعوى ان المستلزم للمحال محال معناه ان المستلزم نظرا الى ذاته للمحال محال قوله
واعلم ان قوله تعالى هذه اشارة الجعل الالهية اشارة الى برهان التمانع غير
مرضي وهذا مما اخذه من الكشاف حيث قال فيه دلالة على امرين احدهما وجوب
ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله
الا الله فان قلت لم وجب الامران قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين
لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف واما طريقه التمانع
فللمتكلمين فيها تجاول وطراد هذا كلامه ولا يخفى ان احتمال اخراجه ان يكون
صوابا والمشير هو بعينه باشا باو هو ان التناقض في الشركة وصلاح التوحيد بانه
لو كان في السموات الهة كما في الارض لفسد السماء والارض لشؤم الشركة وانما بقي
السموات والارض ببركة خلو السموات عن الشركة قوله والملازمة عادية فان قلت
العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان امس فلم جعلت الحجة اقناعية
قلت العاديات يفيد اليقين في الشيء هنا اما في الغائب فما فادته يتوقف على الحكم
قلت انما يطرق الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة اذا كانت اغلبية لا يفيد اليقين
انما يفيده اذا كانت دائمية قوله ولعلا بعضهم على بعض في سورة المؤمنين وما
كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما
يصفون قال الكشاف والذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحد من الالهة بخلقه
الذي خلقه واستبد به ولاشتغل كل واحد منهم متميزا من ملك الاخر ويغلب
بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين
لم تروا اثر التمايز في الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل
شيء قوله والا فان اريد الفرد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد اي

ان لم يكن الحجة اقناعية فلا نسلم لانه ان اريد آه وقوع الفرد بالفعل بالخروج عن
النظام المشاهد دون العدم الطاري لان التمانع والتفاسد بحسب العادة لا يقتضي
الى الانعدام بالكلية بل يقتضي الى الاختلال فهو المراد في الحجة الاقناعية لكن لا
احتمال لشق ثالث من ترك لمنع التشقق وجه البطلان فلهذا لم يتعرض له قوله
وان اريد امكان الفرد بحيث ارادة امكان الفرد مع ارادة احدهما الحفظ
عنه والآخر عدم ارادة الفرد فيلزم عجز الحق تعالى عن ارادة امكان الفرد مع
الصلاح لا امكان ارادة احدهما الصلاح والآخر الفرد مع انه يجب تحققه مراد الحي
والا لم يكون الكريم وقد فلا دليل لا انتفائه مع بطلان التالي فان قلت كمنع
طلب الدليل لا يعينه فخلت المقام مقام المنع فنفي الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله
بل النصوص شاهدة الشرع عند المبالغة في قوة المنع بنفي الدليل الى المبالغة فيها
بقيام الشواهد على ثبوت الاحتمال وكفى دليلا على امكان الفرد امكانهما قوله
لا ينافي الملازمة قطعية يمكنك تقرير ان احدهما انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما
تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ورد فيه ح كما بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه
حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وقوع المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرضنا
صانعان لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وح يتجه لزوم
عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن
هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن الشارح في صحة حمل الكلام
عليه لانه اعلى من ان يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن
المنع مضرا قوله على انه يرد منع الملازمة حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد
ما ذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله
على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه فالحاصل ان المنع على العلاوة
منع الملازمة فكان معنى لا يرد بعينه العلاوة فلا يحتاج الى ان يجاب عنه
بان السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب

جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل ايضا اي معنى نشأت وتوجه
ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب
فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى
انتفاء التعدد والفرد تمكنت بما معنى امكان اختيار امكان الفرد ان تدفع
العلاوة باختيار الشق الثاني فيقال يمكن مع حمل الفرد على عدم التكون ان يقال
الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لامكن التمانع المستلزم
للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء
فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر
لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا قوله فان قيل
مقتضى كلمة لو يريد ان نظم الآية ليس للاستدلال للاحتجاج ليستقيم ما سبق من انه قطعي او
اقناعي فالمباحث السابقة بمعزل عن هذا التحقيق وح محصل الجواب ان نظم
الآية يحتمل الاستدلال والانباء ما سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما
ينفك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لا تدل الا على انتفاء
الالهة في الازمنة الماضية والمدعى الانتفاء مطلقا فذهب في الجواب الانتفاء في الماضي
يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح الهة ولا يخفى عليك انه انحراف عن سواء السبيل
فتدبر ولا يشتمل الا الدليل وقوله فلا يفيد الا الدلالة على ان آه الاولى فلا يفيد الا
ان وقوله لموجب اصل اللغة لكنه قد يستعمل حيث في مقابل الاصل بكلمة قد يدل على انه
اراد بالاصل الكثير الراجح فجعل استعمال لو في الاستدلال ايضا لغويا وقد دل كلامه
في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بان القران لم ينزل
الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع
هو الاول قوله هذا تصريح بما علم التزاما لم يرد الالتزام الخبراني حتى ينافيه و
ينبغي بيان نكتة له الا ان يقال ذكرت لظهورها وهو التحرز عن النفقة اذ الخفي [illegible]
لا توقف عليها ويحتمل ان يكون الوصف به رد الظن الشراح اذ لو كان مراد المحقق الا [illegible]



لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن ان يقال لو فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم
عليه تعالى ويمكن على ذكر شك سبقه كثيرا ما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة
وكانه اراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد ما اقمنا البرهان
على الوجوب عن اقامة البرهان على القدم والا فلا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبرا بعد
خبر كما عرفت انه الراجح وجعل تعريفا للمسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحا
بما علم ضمنا قوله اذ الواجب لا يكون الا قديما دليل على دعوى لشيء وليس متعلقا بقوله
تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر
بل لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازمه الذي فلا معنى لجعله من لوازم
الواجب دون الذات المتصفة بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل اخر على انه القديم
وهو ان الذات لا يكون الا قديما وثبوت وحدته ايضا يدل على قدمه والا لكان له
صانع فلا يكون صانع العالم واحدا فتامل وقد يقال لو كان اي الواجب حادثا مسبوقا
بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة بديهية والتالي باطل والا لم يكن محتاجا لجميع
ما سواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان
ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كونه قديما لكان
من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان
كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين واما ما يقال
ان الوارد مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين فيتجه عنه عدم
الاستقامة لكن فيما ذكر من قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل
المترادفين وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بينهما لكل منهما مفهوما مغايرا للاخر نظرا لجواز
ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين قوله وانما الكلام في التساوي
بحسب الصدق حاصل النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب
ولا نسلم انه في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد
القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب تعدد الوجود مع جواز ان مستغنية عن الواجب لذاته لان



لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الا ان يفرق
من القدماء بان المحوج هو الحدوث الى القدماء بان المحوج هو الامكان وفيه وانما المستحيل
تعدد الذوات القديمة الاولى انما الكلام وجود الذوات القديمة او انما المستحيل تعدد الذوات
القديمة فافهم قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته اقول منشأه
اما التلبس فيما من القدماء بامكان الصفات الموجبة بحجة بناء على اصلهم من ان كل
ممكن حادث واما التلبس ما لخبر الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين
الواجب بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان يكون
ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع اصحابنا مكان
الافرح القدماء بان الصفات واجبة لذاتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن
للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر امر التلبس ما لخبر الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء
الواجب وجوده جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا
وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجد غيره و
اقتضاءه وجود العلم مثلا يوجب احتياج العلم الى موجد غيره قوله وقد استدلوا على ان
كل ما هو قديم فهو واجب لذاته في الكلام المجاز كما استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة
وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته احتاج
قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية لم يوجبوا معنى قيام الوجوب
بالصفة قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب امر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر
موجود حقيقي وقد صرحوا في القدماء بعدم بقاء الاعراض فان قلت الاعتراض يرد على قدم
الصفات ايضا ولا يختص بوجوبها فلم خص قلت زعم المعترض انها لو لم يكن واجبة لكانت
محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل
قدم الصفات ايضا بجريان الدليل في معنى القدم ايضا قوله فاجابوا بان كل صفة فهي باقية
ببقاء هو نفس تلك الصفة بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان
البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه اورد عليه ان صفة الباقي يقتضي زيادة

البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقدم بتجويز كون البقاء نفس الباقي وههنا
الاشكال لا على زيادة الوجود والعلم بانتفاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق
وهذا الكلام في غاية الصعوبة اي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة
فانه مناف للتوحيد الذي هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه
ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافي الا قولهم بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس
مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة الا لزوم نقض قواعدهم فالنبي في دفعه الى القول
بالوجوب لذاته كالنبي من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف منه الكلام قال
لا وجه لقوله بامكان الصفات اكثر في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه
ما شاء ولك ان تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى
كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله فان زعموا
انه بهذا المعنى وكانه جزء القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد
الذات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفة واجبة قياسا على ما قيل في
قدم الصفة وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني بما ذكره في تحقيق ان الصفة
ليست عين الذات ولا غيرها قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد اجرى عليه
تعالى هذه الاسماء مع انه يكفي معرفته اثبات مبادي هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف
به لان الدليل على ثبوت الصفة واطلاق هذه الاسماء عليه تعالى فان الشرع ورد بانه
لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا او قدم الحي مع تأخير الحيوة عن العلم والقدرة في ذكر
الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب القوم حيث اخر فيها اثبات الحيوة على اثباتهما لان
ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لظهوره ان من يكون عالما قادرا يكون
حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة ولم يعرف تلك الصفات الستة لان تعريف
مباديها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقديم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا
يغني عن تعريف مباديها لان معرفة المشتق لا تغني عن معرفة مبدئه او حمل المشتق على
المشتق لا يوجب تحقق مباديها كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك قوله لا بد له من العقل



العقل جازمة بتوقفه في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتصاف في الفعل
ويمكن دفعه لان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات والاجابة الدعوة واظهار
الافعال على طبق طلب الحاجة يدل على السمع والبصر فعلى ان اضدادها
نقايص انما يتم لو لم يجز خلو الشيء عن الاضداد وقد منع بان الهواء خال عن
الالوان والطعوم كلها لو فعلوا وايضا قد ورد الشرع اي الاحكام الدليل المذكور
بانه تأيد بالسمع فلا يجوز جعله شبهة تلبيس الكفر بهم ولا يرد على جعل التوحيد مما
لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع اذ يحكم الشرع ان يقصر
هذا الشرع ليس بمجعول لانه ليس من الكاهن لانا نقول ثبت المعجزة انه من الله وجعل
الكلام مما يتوقف عليه الشرع فلا يتجه عليه ان كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالمنام فلا يتوقف
على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه السلام بالكلام لانه مستند الى القرآن قوله
ليس بعرض كانه على جواز النفي بما علم قطعا مرة ولم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبه
السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا
يقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس
بواجب والمطلوب الواجب ليس بعرض فيكتس النتيجة يحصل المطلوب قيل لان الواجب
يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغنى عن العكس وقد سلك الشارح في نفي
العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طريقا اقصر منه ما ذكره في شرح المواقف ان العرض
يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه وقد منع ان العرض يمتنع في التحيز
والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان يكون تابعا فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين و
منها ان العرض مناف لقدم المحكي وقد منعه انه محال ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته
وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث والاحتياج ان الاولى نفي العرضية عن صفاته
لانها اشبه بالاعتراف وكانه احتج الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور في الشرع
عليه تعالى عرضيته وكان الاولى ان يقدم ليس بجسم لان العرض اخص منه او لا يقال
لصفاته تعالى اعراض قوله فيكون ممكنا فيكون من جملة العالم فلا يكون محدثا للعالم



نفي العرضية عن صفاته تعالى

ولانه يجب بقاؤه بحكم الدليل الواجب باق والعرض ليس بباق فبقاء الواجب ليس
بعرض والدليل ان العرض ليس بباق فبانه لو كان بقاء البقاء ثابتا له لكان البقاء في محله بل في محل آخر لا معنى
للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو ممتنع باتفاق لما ذكر وقد وهذا مبني
معناه ان هذا الدليل مبني على ان [illegible] اللازم منه فيبتنيه على ان بقاء الشيء معنى زائد
على وجوده واما بطلان الثاني فمبني على ان القيام معناه التبعية في التحيز
كما صرح به وقد والحق بيان لبطلان مبني كل من المتقدمين بهذا احقق والانتفاع
منازل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائدا على وجوده انه زائد عليه في
الوجود لا في مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا
سبيل الى انكارها فمن قال هذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده و
على ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو موهم انه لم يرد على الشرح
شيئا قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود اه قال الشيخ الاصفهاني للمطولع البقاء
في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد
الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب
ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشيخ
يتنقض ببقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد من
الوجود في الزمان الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد
الزمان الاول الا ان يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان البقاء
عند المتكلمين فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود قوله وان القيام هو اختصاص
الناعت كما في اوصاف الباري يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما شهد
به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية في التحيز لعدم تحيز اوصاف الباري وقد
يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك حال بعينه وقد تمسكهم
بهذا التمسك الحكمي ولا يخفى ان المتبادر من كلام المتكلمين في الاول التمسك الحكمي و
قوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان

قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصل لا يقبل الاشتداد
والضعف قوله والجسم في المواقف ذهب بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية الى انه
موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية وماخذه التوقيف
ولا توقيف هنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ
كالسبيكة البيضاء قوله اما عندنا فان كان الشيء طلب على اصطلاح المتكلمين كما هو
المتبادر لا يحتاج الى قيد فتدبر واما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكماء فهو
بعيد فلا يصح قوله واما عندنا وحمل قوله والا جوهر على معنى ولا يطلق عليه الجوهر
لصحة محل المنع التفصيل بعيد بكل البعد على انه لا يصح حمل المنع التفصيل لانه تفصيل
في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتامل في الدليل
الثاني على نفي الجوهرية عندنا انما يتم لو لم يكن جوهر الا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي
كونه جزء جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون
جزء الجسم ولا يصح ان يكون المبدأ ما يصلح ان يكون جزء الجسم والا لزم تكثر الواجب جبرا
او الترجيح بلا مرجح وما يقال انه لا يصلح ان يكون جزءا الا لا يتجزى والا لكان في غاية الحقارة
يرد بان الصغر انما يوجب الحقارة لان اجزاء حقيرة في جنب ابعاد العظيم مالو كان
الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان في غاية العظمة قوله واما عند الفلاسفة فلانهم
وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع اه يعني ان الشيخ عند الفلاسفة باعتبار معنى
دون معنى آخر فان له معنيين عندهم مشتق واحد منهما من تفسيرهم اياه بانه موجود
لا في موضوع مجرد الكان او متحيز او الاخر من جعلهم اياه من اقسام الممكن في التقسيم
تقسيمهم الممكن الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع الشيء موضع التفسير ومن تفسيرهم
اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فقوله لكنهم جعلوه اه اشارة الى
[illegible] على المعنى الثاني فلا يرد انه لا حاجة الى قوله فقد ارادوا به الماهية الممكنة اه على انه يقال ان الجوهر
اسم [illegible] زائد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر فان وجود الواجب عين
ذاته عندهم وليس بعين وجوده قوله واما اذا اريد بها القائم بذاته فمبنى على ان ذلك تغيير

حقيقي اخر بين المجسم والحكيم لا يمتنع ثبوتهما له تعالى وان المنع عن وصف الباري بهما
حيث التوقيف او ايهام معنى باطل او ايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغي
الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي ان يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز
والمركب والممكن ليكون قوله والحكمي اشارة الى مذهب الحكيم قوله باجماع قوله كلمة التوحيد
شهدت باطلاق الموجود في قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله قوله و
الموجود لا يلي الواجب لا اختصاص له بالواجب مع ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة في الاول
والموجود لازم لها الا ان يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه فاذا كان الموجود لازما
لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي ان يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم
والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلازم معناه معناه وما يلازم
معناه معناه مخففا علم او مفهوما ما صل تعرف معناه قوله وفيه نظر من وجوه الاول منع
الترادف للقطع بتغاير المفهومات والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم
اعم من الواجب وان سلم التساوي فيما زعم هو من الله وان اكتفى بالحمل والتصادق حتى
يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين والواجب والقديم مع
الله مترادفين وعدم جعل الموجود مرادفا والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف
في اطلاق مرادف اخر والرابع منع كون الموجود مشعرا بزيادة الوجود ولازما للواجب والخامس
منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم او اطلاق الملزوم لا يدل على افادة ثبوت
اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ اخر لو كان كافيا لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الى
ملاحظة اشتراك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فحينئذ شهد به ليس شيء مع الترادف
قوله ولا مصور اي ذي صورة اي نفي المصور بذي صورة يشعر بانه جعله صفته نسبية كالناري
والا يجب لا اسم مفعول لكن فيه انه لم يعرف غيره على افتقاد ولا يبعد ان يقال الحمد على التغير
الشبيه على ان ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتاثر من غيره فلا يبعد نفي الصورة من
غير تصوير بل المراد نفي الصورة في حقيقته ولا تعقل عنه في تظاهره ومن الى ان يحصل صنع
المفعول بانه علم على طباع عنا واشتقاق منشا عموم النفي ان هذه الامور لا تثبت الا تعالى

للشيء الا باعطاء الفاعل اياه فنفى الاعطاء نفي له مطلقا وقوله لان ذلك من خواص
الاجسام تحصل لها بالاجزاء لا على الخطا والتحقيق ان ثبوت الصورة خاصة الجسم موقوفة
على ثبوت غيره من خواصها في عرفه ولا يكفي فلا فائدة الحاجة الى قوله تحصل له
واما اعتذر به من ان التي عنه تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها الحد لانه على
ان التي عنه حقيقية فمن قبيل العذر الاشد من الجرم لا يخفى انه لا يصح قوله لان ذلك من
خواص الاجسام لانها تحصل للسطح ايضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام
والسطوح الا ان يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح والخطوط
العرضية بالوجود قوله ولا محدود اي ذي حد ونهاية يمكن حمله على نفي التحديد بمعنى
معرفة كنهه لان التحديد لا يكون الا بالبسائط قوله ولا معدود لا يخفى انه يكرر حرجه
لقوله الواحد لان الوحدة تنفي الكثرة وقوله اي ذي عدد وكثرة نفي لقوله و
لا معدود وقوله يعني ان تفسير لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر
المرتب قوله ولا متبعض الى نفي التبعض والتجزي والتركب يؤول الى واحد وان كان
الدليل نفي التبعض والتجزي والتركيب ايهام اضافة الشيء الى الوجه واليد والرجل
والبدن اليه وقد يحمل التبعض على الانفكاك الفعلي والوهمي والتجزي على الانقسام
بالفعل وهو اختيار من قال معنى التجزي الانحلال الى ما منه التركب بخلاف التبعض
ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الاثنين وبالتجزي كونه جزءا
اجزاء ولك ان تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزي
نفي اضافة الجزء وبالتركب نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اصلا ولا انه لكل
ليس مركبا من الامور ليس مركبا مع امر فلو قال ولا مركب لكان اخصر وكان الاولى
تقديم قوله ولا في اجزاء على قوله لا في كل لان الا انه اخر لان البحث سابق على
الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد نفي كونه محدودا ومعدودا مستغني عنه
قوله اي بالمجانسة للاشياء يعني المراد بالمماثلة المجانسة بعلاقة ان معنى
قولنا ما هو من اي جنس هو ففيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل عما

بها لان الجنس تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بما هو بحسب الخصوصية الا ان يقال
المراد بما هو السؤال بما الكائن كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقي ان قوله لان معنى قولنا
بيان لعلاقة فقصد المجانسة بالماهية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن
المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا على
بيان نفي الوصف بالماهية لانه لا حاجة اليه بعد قوله اي المجانسة في الواضح لان المجانسة
والا يراد ان المجانسة الواجب لا يقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان
المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضي تحقق مجانسة الواجب
تميزه بفصل مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي
والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التميز فلا تهمل
التميز فالاولى ان يحمل قولهم ولا بالماهية على انه لا يسأل عنه بما لانه اما السؤال
عن الماهية المشتركة وهو منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية
المختصة وهي ان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى
يتأتى السؤال عنه بما والتمسك بكون ما هو سؤالا عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب
ادب المقام لانه ليس حسا بشيء عن فصل واحد لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل
جعله للسؤال عن الوصف ايضا فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه واثبات
بطلان التركيب العقلي لا يسع المقام قوله ولا بالكيفية في شرح المواقف اتفق العقلاء
على انه لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة كالطعوم والالوان والروائح
والالام مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن و
الخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي
واما اللذة العقلية فنفاها الجمهور واثبتها الفلاسفة بهذا فلا وجه لتخصيص نفي الكيفية
بالمحسوس ولا وجه لتخصيص الشارح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يدعى
ان اللذة ايضا من توابع المزاج والتركيب قوله ولا بالتمكن في مكان اما لا تمكنه في
مكان فمع انه [illegible] التمكن اذ التمكن لا يكون الا في مكان تصرح بعموم النفي

٥٢

النفي رد على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي او نفيا لتوهم حمل
التمكن على الاقتدار بان تغيير قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد اخر
متوهم او متحقق يسمونه المكان قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو لا يمكن
جعله صفة للبعد وهو الاقرب لمشهد ويجوز جعله صفة لان النفوذ متحقق و للنفوذ
منقسم الى موهوم ومحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في
اثناء تفسير التمكن وههنا بحثان الاول ان التعريف يقتضي ان يكون المتمكن هو
البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تاويله بان
المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد اخر وهو بعيد عن العبارة جدا والاولى ان ينفذ
بعد شيء في بعد اخر لكان اقرب الى التاويل فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق على
ما ليس بمتمكن لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم اخر بحيث يلامس
السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بمتمكن عند المتكلمين
والحكماء الا انه على المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم
بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بمتمكن عند غيرهم وعلى
نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس بمتمكن عند
المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح والتحقيق في المقام ان التمكن
عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوي المماس بجميعه
لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد فيه بمعنى مماسة السطحين بتمامهما واما البعد
المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد
المجرد وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للمتمكن معنى
واحد بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له يجمع جميع المعاني قوله والبعد
عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بالخلاء لا خلاف في مفهوم البعد
فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء فالاوضح ان يقال والبعد هو الامتداد
وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه ايضا عند القائلين بوجود الخلاء ومعنى قال

تأويله أن البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند
أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفراده فيحتمل
تم التعريف لا يصدق إلا على البعد المحقق ولو كان عند القائلين بالخلاء ونحو فكر
الوجود لا يمكن جعله شاملا للبعد الموهوم بأن يجعل الفضاء بالخلاء الاعم من
الفضاء به محققا أو موهوما أشار المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول
فمكان الحيوان هو الأرض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير
كبيرا عن النزول كان مكانا له وعلى هذا جاز أن يكون المكان أنقص من المتمكن بخلاف
المكان بالتفاسير السابقة فإنه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوي المتمكن
ولو حمل نفي المتمكن على هذا المعنى يصح أيضا قوله فلأن المتمكن أخص من المتحيز فلو
نفي التحيز لكان أنفع وقوله لأن الحيز الخ يعني أن لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في
المكان وليس كذلك لأن الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو
البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند
المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجده إلا في كلام الشارح و
أما باعتبار أنهم فيتفصح عنه اتحاد معنى الحيز والمكان قوله فيلزم قدم الحيز هذا لا
يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما إذ لا قدم حالا وجود له وكونه محلا للحوادث
باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث وإنما جعل التحيز حوادث لأنه إذا كان الأزلي متحيزا
والحيز حادثا يجب أن يكون هناك أحياز غير متناهية يتحيز في كل زمان في حيز
فيلزم أن يكون محلا للتحيزات قوله أما أن يساوي الحيز الخ قيل هذا الترديد لإظهار
البطلان على جميع التقادير وإلا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع
المذاهب ثم أن هذا الدليل مبني على تناهي الأبعاد والإيجاب أن يساوي الحيز الغير المتناهي
لم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضا أن ينقص
المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لأن غير المتناهي يجوز أن يكون أنقص عن غير المتناهي
إنما الممتنع نقصانه بمقدار متناه ثم تقرير ملخص الدليل لزوم التناهي أو التجزي وذلك

لأن اللازم سواء فكلاهما بعدم تناهي البعد أولى فإنه مبني على التناهي تقرير الدليل لا الدليل
وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره ولو كان الدليل مبنيا على تناهي الأبعاد يلزم
التناهي على تقدير الزيادة أيضا ثم جريان النزاع بعد في الجوهر الفرد محل نظر فإن المساواة و
الزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد قوله إذ لم يكن في مكان لم
يكن في جهة لما كان نفي الجهة بنفي المكان والجهة معا أشار إلى نكتة ترك الجهة وإيراد
نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لأن نفي المكان إنما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان
أو نفسه أما لو كان حد الحيز الأعم من المكان أو نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه قوله
ولا يجري عليه زمان أي لا يتعين وجوده بزمان فإن الجريان على الشيء يستعمل بمعنى
تعينه منه فإن النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فإنه بمعنى جريان المصدر
على الفعل أنك تقول ضربت ضربا والضرب فيتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين
وجوده بالزمان لأنه لا تعلق له بالزمان وإن كان مع الزمان لأن المتعلق
بالزمان ما له أجزاء وأطراف مترتبة منطبق على أجزاء الزمان أو على طرف الزمان و
هو الآن والأول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان
بخلاف الأمور الثابتة فإنها بحيث إذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود فيفرق بين كان
الله ويكون وبين كان زيد ويكون فإن وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف
وجود زيد فإنه في الزمان ومنطبق لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بأمور منطبقة عليه
وكأن الزمان لا يجري عليه يكون لا يجري على صفاته القديمة وقوله لأن الزمان عندنا يعني
به الأشاعرة فإنهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه فالزمان
غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند أحد ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الأول
عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو ضعيف لا يخفى
بيان ضعفه وأما وقوعهم في عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت ووجه قوله وعند
الفلاسفة هو مقدار الحركة مع أنهم جعلوه مقدار حركة الفلك الأعظم أنه أراد به مقدار
الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الأعظم فإنه يقدر به حركة الفلك

الظرف هو موجود وليكون

الاعظم اولا او بالزمان ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله ولك
ان تقول المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان
جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذهب ثلثة اخرى لكمال ضعفها
وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه الفلك الاعظم وانه حركة
فلك الاعظم واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا احد المعنيين مما ذكره
الاشاعرة او الحكماء اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يعين بما
ذكره ان المعنيان بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكماء والاشاعرة ولك ان المراد
تقول ليس الزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعينه قوله فضاء الحق
الواجب في باب التنزيه الظرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب في كل بمعنى وحق التنزيه
او واجب المبالغة فيه والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحوادث و
المجسمة غلاتهم المصرحون على التجسيم العرف واما غير غلاتهم مشبهة الحشوية فقالوا
هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم وله الاعضاء والجوارح وسائر
فرق الضلالة بعد المشبهة اثنا وسبعون والعبارة تدل على ان احد منهم
ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بالبليغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل و
التوضيح لا ابلغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير
المتبعض والمتجزي والمحدود والمتناهي والتصريح بما علم ضمنا وجه اخر سوى ما
ذكر وهو تسهيل الخطاب لمن لا يتفطن للتضمينات من العوام فان جميع
العقائد يحفظها بعضهم قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب
اللغة ما يمتنع بقاؤه قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلثة بقرينة قوله بدليل هذا قوام
الجسم ونحو ذلك فان هذا استعمال لغوي ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه
ممنوع ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لا بمعنى المعنى اللغوي والمدعى
سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب
عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعفه لانه قول لم عليه وان في قوله وان الواجب لو تركب

تركبه لا تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء
بصفات اولا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع الكمال م
اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف انه متعدد موصوفات صفات
الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشيء اذ معنا الوجوب والقدم الذاتيان وقوله
وايضا يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه
من التصوير والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم اشتمال على النقص اذ
بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي اجتماع جميع الصور
الاشكال والكيفيات في افراده المدرج نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور
والاشكال والكيفيات ووجوه شرط التضاد وكذا في عدم ولانه المختارات عليه
لانه انما يتم بعد تتبع جميع المختارات وهو متعذر والرجحان تحت قدرته التي تسمى
لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم وكون مثل العلم والقدرة من
صفات الكمال يدل المختارات على ثبوتها لا بعينه عن مخصص وكون الاضداد صفات
نقصان لا يفتقر على انتفاء الدال على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه
واعلم ان قوله الادلة على ثبوتها له معناه الادلة على ثبوتها للمختارات وقوله
للمختارات خبر لا صلة الثبوت والا يبقى بلا خبر وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق
بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لكن
لا مدخل في عدم الابتناء الا بما تعلق به الطالبين وتوسيع مجال الطاعنين كما لا
يخفى قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة على التمكن اذ كل ما له جهة فهو
متمكن فلا يرد انه لم يمكن فيما ذكر نفي الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عن المكان
بالنص الظاهر في الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن
عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان ما له جهة يجوز ان يكون متحيزا لا متمكنا
والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركيب ايضا فالاولى ان يقول والتشبيه والتركيب خ
لان من النصوص ان الله تعالى خلق ادم على صورته قوله وبان كل موجودين فرضا لابد ان

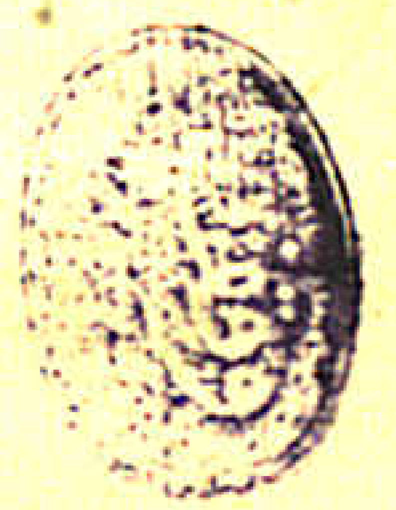
اي ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الواجب واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير ص

يكون احدهما متصلا بالآخر مماساً له او منفصلا عنه اي بحيث يحلل بينهما ثالث وقوله
والله تعالى ليس كذلك اي والا لكان محلا للعالم لانه ينفي المماسة حتى يثبت كونه منفصلا الا ان يراد
بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفاء ما ح لا يستلزم الانفصال الا ان يراد الانفصال
ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في ثبوت التباين في الجهة وقوله لا محل للعالم يريد به ولا
محلا لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والمحلية بالنسبة الى العالم لا ينفي كونه متصلا
بشيء وقوله فلا يكون جسما او جزء جسم يتجه عليه اولا ان مخالفكم يدعي انه تعالى جزء
جسم حتى يكون قوله او جزء جسم في موقعه وانه جزء جسم لا يجب ان يكون جسما حتى
يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام والا ان يكون ذا مقدار حتى يكون
متناهيا ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الانفصال لان كلا من الاتصال
والانفصال يقتضي التحيز فقوله [illegible] فيه ان يقال كل موجودين فرضا لا بد ان يكون
احدهما متصلا بالآخر او منفصلا وعلى كل تقدير يجب ان يكونا متحيزين على ما في
المواقف والوهم المحض ما لم يخالطه اصلاح العقل والضبع العضد كلها او وسطها
بلحمها او الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القاموس قوله ولا نشبهه اي لا يماثله
في الحقيقة بأن تماثله ولم تشركها على ما عموما فتقييد نفي المجانسة بالاشتراك في الجنس
نفي المشاركة في الكيف لان نفي المماثلة افاد نفي المجانسة في الجنس ونفي الكيفية افاد نفي   نفي الكيفية نخ
المشاركة في الكيف وباب التنزيه وان كان لا يبالي شيء فيه عن التكرار [illegible] والتصريح بها
بعد ما ضمنا لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما ويجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة
ظاهر ان [illegible] المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة   ظاهر نسخة
لان ذلك [illegible] اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف
بانه لو شارك غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب و
يمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو شارك في ذاته بينه وبين غيره لتعدد
الواجب وكون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر كما
اورد عليه انه يقتضي رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين الشيئين واجيب بأن المراد وسد

فلا يمكن نخ

بسد احدهما مسد الآخر مسد احدهما مسد الآخر في الصفات النفسية وهي ما لا
يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود
والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل
على نفي المماثلة بهذا المعنى بأن علمه وقدرته اجل وارفع مما في المخلوقات لان العلم
والقدرة ليس من الصفات النفسية التي لا يحتاج في الوصف بهما الى تعقل امر   النفسية لانا نحتاج الخ
زائد على الذات عند اهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشيخ في الايراد
بان المراد بسد احدهما مسد الآخر نفي به المماثلة والمساواة فيه من جميع
الوجوه قوله قال في البداية العلم منا موجود اي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه
اختلف في وجوده وقدرته [illegible] الى غير ذلك من الاشياء فيه يعني فلو اثبتنا العلم
صفة له تعالى فنثبته [illegible] وقديما وواجب الوجود في باب [illegible] عن بعض العلماء   قرينة
في صفاته تعالى وقوله فلا تماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة
فكأنه قال فلا يماثل علم الخلق اصلا فلا يعتبر بما يشعر به من ان المماثلة تحصل
بوجه من الوجوه والا فهو على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ما صرح
به من ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف وغيرهم من قال
مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بحسب [illegible] ويعلم من كلام الشيخ
ابي المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي ويفهم من المواقف انه اصطلاحي
فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي عليه السلام دليل ثابت على فرع
قول الاشعرية اذ عدم [illegible] اهل اللغة على ما سبق ايضا دليل عليه والظاهر في قوله
انه لا يخفى [illegible] لان الظاهر [illegible] الموافقة هو المحال والظاهر ان المراد نفي
المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين
الشيخ ابي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية ايضا وقوله والا اي وان لم يكن
مراد الاشعري هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا في اشتراك الشيئين الخ فالظاهر
انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل الخ ظنا بانه من تتمة قوله لان

مراد الاشعري من غير تعلق له بمحل كلام البداية نعم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع
الاوصاف على الاوصاف النفسية ايضا يندفع لزوم رفع التعدد فقوله والا يخرج
عن علمه وقدرته شيء اشارة الى ما هو تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فمعنى قوله
لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص في علمه وقدرته ولكان تخصيص تنزيهه (نقصانهم)
له تعالى عن الجهل ببعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا
فالممتنع والواجب خارج عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة
لان دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلثة ولا
يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار
بدون العلم فقيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم انه يجوز ان يكون شيء
يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع ليس نقصا
ليس بشيء ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت
مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه
والا عن بصره وسمعه وكانه لم يتعرض له لانه لا مخالف فيه وقوله فهو بكل شيء
عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة التنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم و
شمول القدرة ولم يقل لا كما زعمه الفلاسفة انه لا يعلم شيئا الا انهم لا يعبأ
بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا الى اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة
فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو
معنى الايجاب وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية ممتنع عند الحكماء وواقع
عند المتكلمين وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه
يزاد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الا ان مثله للتضمين
والتصديق والمشهور من الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحققه
المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية مخصوصة فيها



فيها وهو انما انكروا الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة يقتضي المغايرة بين العالم
والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه وجه انه لا يقدر على مثل مقدور
العبد ان مقدور العبد اما طاعة او معصية او سفه او عبث تعالى عن جميع
ذلك ودفع بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه وتحقيقه
تعقل ان الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار
الخلق تامل فقوله وله صفات قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشارك صفاته
صفة غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات
اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع
والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت
الصفات من غير حاجة الى تمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها
فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما دل
على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت
الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم و
المكون ايضا وكانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقوله الذي لما ثبت انه
عالم الى آخره انما يتم في ثبوت الثمانية واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم
هذا المشتق وكانه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجح فقوله
لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه في التعبير عنه بالذات الواجب الوجود
وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد اخر كما صرح به بقوله ولا يشكل الخ فالظاهر ان قوله
والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يشعر بحق
ان يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن البين ان مأخذ
الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل يلزمه من الحاصل بالمصدر
فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ الا ان المأخذ نفس الصفة بل لانه
يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة

بناء على ان هذه صفة موجودة في المخلوق فانه فيه ما يقال هذا انما يدل على زيادة
المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل
الواجب والموجود قوله لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له واقتفاهم الشيعة مع منع
بعضهم عن اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وذهب النبي … فان الاطلاق
في القرآن اكثر من ان يحصى فكيف ينكر وقوله الى غير ذلك لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم
اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيضعف تعطيلهم في الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء
ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز ان لا يقال العلم عين ذاته بل يقال ما اطلق العالم
عليه مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له حمل على ما يلزم العلم ويكون اثره اعني الكشف
الانكشاف عليه كما يقال في الحي والرحيم ومن لا يشتبه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لا
علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا و
صانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم
عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون
العلم عين القدرة الى غير ذلك قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته حيث ورد
اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة
قوله ودل صدور الافعال المتقنة اه لان اتقان الفعل … انما يكون بالعلم والقدرة
الموجودتين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد
لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديما ولا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على ما يمكن في
الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفاعل قوله وكون الواجب
غير قائم بذاته فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بحسب وجود الذات فاذا كان اللازم
كونه حيا قادرا عالما صانعا معبودا للخلق وان كان بحسب وجود الذات عالما كان اللازم
كون الواجب غير قائم بذاته فلمكان الشيء عين شيء قد يكون بحسب وجود احدهما الآخر وعينية
الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون بكون الاثنين متحدا من غير ضرورة … اثنان
وهذا هو العينية المستحيلة وكلاهما منتفيا والالزام انما ان يكون لازم كل منهما فيلزم كون

كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام
بالذات لازم العلم قوله اذ ليس كما زعم الكرامية وهم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام
بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح
المواقف وارجو ان يكون مقصوده ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام
الى آدم عليه السلام وسيشفي من قوله لا … قيام الحوادث بذاته ان الازلية
من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائم بذاته تخصيص التقديم على الازلية تقديم
الاصل على الفرع ولكن للمتأخر … وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى … كون
قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى
لصفة الشيء الا ما يقوم به … ان يتصل بقوله صفات وكما ان قوله قائم بذاته يرد زعم
المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل وقوله …
اشارة الى الرد على من قال … انهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد
عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوا من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة
قوله واما تمسك المعتزلة فقد عرفت ان هذا التمسك لا يتاتى لجمهورهم وقوله في باب التثنية
كما في هذا الكتاب وقوله او اكثر اشارة الى صفات اخر اختلف فيها من البقاء والقدم …
والوجه واليد والعينان والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاولى ان يقول في
باب السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه تشنيع المذهب او يقتصر على قوله في باب التثنية لانه
الذي ذكر في هذا الكتاب واثر … قوله اشارة الى الجواب بان العبارة غير واضحة في الجواب يمكن
لا كما قيل لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض
المصنف واقتصر على الاول لكفاية … الى ان التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات
ايضا اذ ليست متغايرة لانه يمكن ان يقال ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة
الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون الاقتصار على بعض الجواب او يقال المراد من الصفات بالنسبة
الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ
لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات ايضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما هو

بين بعض الشيء والآخر فيكون البعض الآخر من الجواب بكلا وضوحه كالمكتوب
فلا يكون ايضا مختصرا بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاصلين لما مر
او لما قيل ان سوق العبارة في التحرير في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو
ولا الامر خل له في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى
ان يقال ولما تمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا
بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة متحدة وكون الصفة
ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته اشار الى تحقيق الصفات بحيث
يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال هي لا هو ولا غيره لانه حينئذ يكون منتفيا لو لم
لا هو بلا خفاء قوله والنصارى وان لم يصرحوا ضمنه كلاما منع التصريح ومنع
تكفيرهم حقيقة في انهم كفروا تغليظا لانه يلزم لزوم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم وقيل يكفر
اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره حالا به فلا يتجه انه يلزم لزوم الكفر عليهم
لا ينبغي ان يكفروا واما لم يلتزموا فعليه ان تكفيرهم بما التزموا بلا شبهة وهو ما
صرحوا به من التعدد بالقدماء الثلثة ولا حاجة الى الجواب بان انه تكفيرهم فقصدت
التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام ولا يخفى انه كما لزم النصارى ذوات
قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث
فلزمهم كون الصفات واجبة لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن
انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل
قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلثة اقانيم وكانهم سموا
الامور الثلثة اصولا لانها ينوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول الالوهية
وانما اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربع مع ان الذات رابعها لان الذات ما لم يوجد
مع الثلثة لا يتحقق الالوهية وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من النصارى الى ان الصفة
عين الذات لا يرد عليه انه لا يلائم جعل القدماء ثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد
فاربعة والاتحاد تم يرد عليه انه لا معنى لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم

العلم عين الذات قوله بجواز الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا فيه انه لا يلزم من
التعدد بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال الاخرين حتى يثبت ذوات متغايرة
الا ان يقال بتجويز الانتقال على اقنوم العلم يتعدد الذوات القديمة لكن لا يكون
كفرهم للتعدد قوله والقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير فيه نظر اما
اولا فلان قيل ان المدعي نفي لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة والتعدد فيه
منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة مغايرة
على التغاير ويمكن دفعه بانه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الا
نفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى
لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير
لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد
وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه التزام النصارى
تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والا تحية
وبهذا اندفع ايضا انه قد عين معنى الغيرية في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان
قيل هذا في الظاهر رفع للتناقض اه واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم
تعدد القدماء للقول بوجود الصفات مع استلزام القول بوجود الصفات تعدد
القدماء مستدل توقف تعدد القدماء على التغاير بمعنى الكلام عليه بما
يمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو ابطل توقف تكثر على التغاير لكان موجها
قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة
فيه اولا بان الوحدة ليست من مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد
ليس بعضها جزءا من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا
مركبة من الوحدات متكثرة لا من خمسين واربعة وستة وهذا مع كونه كلاما
على السند يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب وبناء على مذهب
من جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عددا بان جعل الواحد والاثنين و

الثلثة منعدمة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلثة والاربعة مع ان البعض الذي
هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلثة الى غير
ذلك قوله وايضا لا نتصور نزاع آه يعني ان النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال ل
عليه معارضة بالبديهي قوله فالاولى فيه اشارة الى ما ذكرنا على ضعيف ثم توقف التكثر
على التغاير قوله وان لا يجزم على القدم بكون الصفات واجب الوجود ولذا قيل لا
يقتصر الجرأة على كونها خلاف الاولى بل هو غير صحيح فكان ينبغي ان الاولى عدم
الجرأة رعاية ادب البحث قوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا
غيرها لا محل له بعد النفي وزعم اللاعين واللاغير بل يقال واجبة لذات الواجب
وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره محتمل كما يشعر به
عبارتهم الا ان ضمير لذاته الى الموصوف في الواجب فكما ان حمل الله تعالى واجب لذاته حمل
الصفات عليه جعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذاته هو
هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يصح
به الاشعري في التأويل بل هو قوله والارسطية قدم العالم بانه لا يستحيل عند متكلم
الايجاب الذي يدعي كونه فاعلا مختارا والنهاية حكم بان كل ممكن حادث قوله والصعوبة
هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصعوبة وجود الصفات عند المعتزلة ثم الحق في الصفات لكلام صحيح
لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو
كانت الصفات موجودة لكانت الواجب فاعلا وقابلا وهو محال عندهم وتوقف في نفي
الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم
والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام قوله فان قيل هذا في الظاهر في النقيضين وفي الحقيقة
جمع بينهما كما يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقيض العين كما ان سلب العين
عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها ونحا سواء كان نقيضا بمعنى السلب
او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها وثانيهما ان سلب هو عن الصفة
الموجودة يستلزم العدول وثبوته لان السلب كذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب

سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون هو وهو لا هو
والا غيره في الظاهر في النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب اللفظ اما
لو كانت معدولة فلا لان الظاهر لا هو والا غيره المعدولين كما ان الظاهر من الالكاتب
المفهوم منه العدول بل كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لان غيره في معنى لا هو
في الحقيقة رفعهما قوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو الاخر الظاهر فيه لان الشيء
ان لم يكن هو الاخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين مع ان الثاني يستلزم
تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء قوله لكن قد فسر الغيرية آه وليس هذا التفسير
مبنيا على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير
زيد مع انه ثوبه وقدرته ورد بان المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان
لا يقال بره وثوبه اذ يقال بل اشعة الشمس او بان القدرة غير زيد اتفاقا فالان العرف غير
محل اتفاق كما سيجيء قوله فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال
بهذا البيان يندفع ان لا يكون شيء من القديمين متغايرين فلا يكون الافعال مع
قدمها متغايرة والعقول وبهذا يندفع الاحتمال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب
ضعيف الوجود والحيز وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر في الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا يقولون
ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكها في الحيز لامتناع الحيز عليها ويعتذر بانه لا يترك الوضوح
لظهوره ثم نقض لوثم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء اذ لا يكون القدماء حينئذ
متغايرة في الوجه ان يقال فان ذات الله تعالى يقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي
والمقتضى عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من الامرين المتضايفين اعني الواحد عن الآخر قوله
والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها اي بعض منها
فعدمها عدمه اي عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما في ضمن الواحد ما اي واحد كان
واما في ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك وكذلك وجودها ووجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع الآحاد
لان الكل وجود الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين ان المراد بوجود العشرة
والواحد المتحقق في نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما

لانه حالبس بموجود حتى يرتفع قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متحقق
لا يقال فيه بحث من وجهين احدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة
بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان اراد قيام الذات مع قطع النظر عن اتصافها ف
بها فلا مخالفة بين الجزء والصفة المحمولة في ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفة
المحمولة اللازمة للذات لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى
ذاته وهذا متحقق في الصفة المحمولة اللازمة وان اورد انه كذلك الصفات المغيرة
والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح على ان الصفة اللازمة المحمولة لا تتحقق
عند الشيخ [struck] الاشعري اذ الاعراض لا تبقى زمانين
قوله لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين لا يقال الترديد قبيح لانه تقرر
من قوله بخلاف الصفة المحمولة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
فيكون غير الذات ان المراد الاكتفاء بجانب واحد لانا نقول كلامه محتمل لان
قوله والواحد من العشرة مستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدل على انه لا يكفي امتناع العشرة [illegible]
انفكاكه من جانب واحد فيحسن الترديد قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت +
المغايرة بين الجزء والكل اي غير الجزء الاخر وايضا يلزم عدم مغايرة العرض
اللازم لمحله والقدر متنافيه وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام
دليل قيم عليه فلا يسمع من غير ابطاله وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات
بدونها قوله لا يقال ان المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الاخر ولم يبين
الشارح امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفته الى محل يحققه اذ مع اعتبار
اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها او انفكاكها عنه لانه يكفي في نفي المغايرة
بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعتبر في المغايرة الا
انفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع انفكاكه عنه لان امتناع
انفكاك الكل عن الجزء بديهي بمناسبة الى ظهور المراد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون
العشرة يعني انه قوله بخلاف الجزء مع الكل لانهم اذ لم ما يصدق وجود الكل لانه يطلب

يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لمخالفة كونه جزءا له وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك
كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك
بحسب العرض قوله فان قيل لا يجوز ان يكون مرادهم لا يصح ان يكون مرادهم ذلك
مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الا ان يجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غير
لاصلاح كلامهم ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد في جميعها ان اشتراط
الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة للافادة مع ان صحة الحمل متوقف عليهما
سواء اريد الحمل الاتحاد والتغاير في المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التغاير
بحسب المفهوم غير كاف للافادة فعليه ان يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع
على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير صحيح لانه لم يدع الا ان الافادة تتوقف
على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الا
على التغاير في الجملة لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير فيها يحصل بالملاحظة بوجهين
قوله فيصير قولنا الانسان شيء اذا وصفنا الانسان بالحيوان الناطق والبشر الضاحك
قلت هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة و
ايضا هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم قوله فلو
كان الواحد غير العشرة لكان غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه يعني لانه
من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على ان المسكوت ثابتة والعشرة لا تكون
غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لا ان
المغاير للشيء الا يغاير ما ليس غيره وكثيرا ما يروى انه مفتوحة فهو عطف على
غيرها [illegible] وعلى بدونه على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد
فمن قال فتح ان تصحيف لعدم عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير ولزم ان يكون العشرة
بدون الواحد فقد غفل وكان فعلا ولا يخفى ما فيه اشارة الى ان لا فرق بين الجزء و
الكل والمحل والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من احد الجانبين فكيف
يصح جعل الجزء غيرا من الجانبين وما يقال انه اشارة الى ان كون الشيء من الشيء وعدم

تعداد الصفات الثبوتية

تحقيقه بوانه لا يقتضي النفسية حتى يلزم منه مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة
مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم منه مغايرة الواحد
للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعف ما قررناه لك فاحسن التأمل قوله وهي صفة
ازلية ثابتة تعم العلم باعتبار جزئه ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويل بارجاعه
الى صفة العلم واخذ الازلية في تعريف الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية
في قوله وله صفات ازلية وفيه ان ذكر المعلوم مشتقه في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة
المعلوم على العلم والان تعذر التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى
الصفة الموجودة وان تعذر التوقف لعلم الله واما اخذ في التعريف مطلق المعلوم
والتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا ونقض التعريف بالسمع والبصر الا
ان يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان
مباينا له فالسمع والبصر ليس مما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف المحسوس وان كان
علمه تعالى ازليا تعلق بما يجب ان يعلم في الازل ايضا ازليا اذ تقدم على الجزئي
في الازل ثم تعلق علمه بالجزئي باعتبار انه صار حادثا وانما قدم العلم على القدرة
لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر هو عليه مما لا يوافق
الحكم والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا وان العلم اعم من القدرة
اذ قد عرفت ان وجه تقديمها على الحيوة قوله وهي صفة ازلية تؤثر في المقدور وان قدم تعلقها
بما هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند
مثبتيه لانه يتمسك في اثباته بان القدرة ليس تاثيرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد
من صفة بها يؤثر في المقدور فيقول بان التاثير في المقدور يقتضي جعله ممكن الوجود من
الفاعل وحاصل صحة التاثير في المقدور الا ان يقال لا ينفع التأويل لان قدم تعلقها
تعلقها بما يدل على ان التعلق حادث وصحة التاثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة
بوجه المعنى المقدرة ازلية والنزاع في ان التعلق ازلي او حادث انما هو بين النفاة
للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوا قديمة

قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور حين لا يزال والكلام بهذا القدر
ان يقال يؤثر في المقدور اثره على وفق تعلقها به قوله وهي صفة ازلية توجب صحة العلم
لا نفس العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس الصحة للعلم
والقدرة لكان وصفه تعالى بالحيوة وصفا له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه
صحيح العلم والقدرة ولما كان جعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع
والكلام وجه مع ان شيئا منها لا يمكن بغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام
ولم يقل يوجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعريف الحيوة ولا يتعلق استغنائه
ما يوجب وان لم يصح الا لتفسيره بالعلم والقدرة كما عرفته وايراد الشرح بهذه ذلك في
تفسيره انه الكرسي لا يصدق تفسير الحيوة بصحة العلم والقدرة على غير حيوة ذي العلم
ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حيوة الواجب والا فتفسير حيوة غيره بما عند الطرح
النوعي او ما يتبعه من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذي العلم من الحيوة
فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع قوله والقوة وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على
الترادف واذن الشرح باطلاقه على القوى العزيزة فالاولى جمعها مع القدرة ونحن
نقدر وبالقوى لا احتمال ان القوة بمعنى شعبة نفي الضعف في جميع ما يتعلق بذاته
من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها
كمال صفاته او امر اعتباري ولو بدر جعله راجعا الى القدرة حصر الصفات في الثمانية
قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات لم يقتصر في بيان صفة السمع على نهاية
القدر بل له تتمة وهو قوله فتدرك ادراكا تاما فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا
مجرد البصر يشهد به قوله وصفا سواء فالظاهر انه يصدق على صفة العلم لانه تتعلق
بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر
على ان للسميع والبصير حالة اتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع و
المبصر من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب جمهور
منا والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وابو الحسن البصري يجعلونهما

نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما اتم من الاخر ولا يخفى ان من سلك
اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات اخر بازائها في المحسوسات والا فما الفرق
عن اثباتها تحرزا عن التخيل الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى
كف عن البحث عنها وقوله لا على سبيل التخيل يعني ليس علمه بالمسموع والمبصر
على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل لغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس
عنه تعالى وقوله ان ذلك ما دام المحسوس ظاهرا واما بعد عدمه فنسبته اليه نسبة
قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس
واما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا دخل للتوهم في المحسوس بل هو
ادراك معنى متعلق بالمحسوس يعني ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى باي
صفة ولا يبعد ان يقال جعلوه صدرا لا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق
به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات [illegible] مع ما يتعلق بها وكذا قوله
المبصرات في يكون قوله لا على سبيل التوهم في موقعه وهي اشكل علي وارجو من الله الفتح
على الجواب لو لم يكن الصواب انه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسمع
الا انه جرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف
المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح ان ينكشف عليه بالسمع فلم لا يجوز ان يكون الصفة
التي بها يدرك المحسوس هو البصر او السمع لا الشم لان بورود السمع والبصر لا يوجب
الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى واما ان ذلك القيام مستند الى
صفتين او الى واحدة فلا قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات لا
يخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات ازلي وتعلق قدرته تعالى يجوز ان يكون ازليا واما تعلق
السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فما يوهمه قوله من ان عدم منافاة
قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس كذلك لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم
بالمعلوم قبل وجوده الا ان يقال اراد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار
انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبهذا ذكر ان لعلمه تعالى بالموجود

بالموجود الحادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهذا ازلي وتعلق بعده وهو حادث
قوله وهي عبارتان اي كل منهما عبارة عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين
في احد الاوقات بالوقوع وكانه اراد بذكر الحي الاشارة الى انه لا بد لهما من الحيوة لكن
لا جهة لتخصيصهما بالارادة والمشية لان ما سوى الحيوة كذلك لا التخصيص بالحيوة
الحيوة اذ لا بد من العلم ايضا والاشارة الى انه لا بد من القدرة فقد جعلت بعضه
احد المقدورين وقوعه مع استواء نسبة القدرة الى الكل لا بد على التوقف اثباتها
الى الكل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد من ان يضم اليه استواء نسبة الحيوة و
السمع والبصر والكلام والتكوين ايضا حتى يثبت مع ان استواء نسبة التكوين
غير مسلم عنده مشبه بل يتبعه بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد
من التكوين واستواء نسبة العلم ايضا واضح فلو ضم اليه لا يستغني عن قوله
وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ووجه ما ذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع
فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع تحققه للوقوع وتبعيته للوقوع
لمرجح واورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل في قدم مع استواء الكل عبارة
عن الكل القدرة والاوقات واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد
للكل من تعلقها المخصوص منه من مرجح وتسلسل واجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على
مرجح لحكم بديهة العقل الحاكم بان الهارب من السبع لا يريد احد الطرفين باعمال وجه
من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد احد القدحين المستويين من كل وجه
لمرجح قوله وفيما ذكر تنبيه على الرد على ما زعم ردا الحدوث بجعلها من الصفات الازلية
وارد العدمية لعدمهما من صفات لا هو ولا غيره والصفات العدمية لا يوصف به وارد
كونها امرا اثباتيا ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يرد فيها ما هو يجب صفة الكلام
ولا يلزم على من جعلها سلبا انه يلزم ان يكون المجبر قادرا لا تصافه بتلك السلوب لان
المجبر في افعاله مغلوب لانه ليس فاعلا باختياره والا انه كيف يكون هذا السلوب مرجحة والحي
بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا الفاعل انشئت المشية فليكن هي المرجحة وما ذكره

ان ارادة الله فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب فذهب اليه النجار وهم يفصل
بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكره ان ارادته فعل غيره انه امر مذهب الكعبي
وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف ففي ما ذكره خلط مذهب بمذهب
ونظر ما ذكره في بيان كونها امرا انه لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه
واقعا من غير قدرته على الترك فيكون امره امرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال
مبني على ان هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا
الاستدلال فحق فان الملازمة في محلها ولو ثبت الوقوع غير مسلمة فضعفهم يمكن الكلام
على التخفيف لا محصل للكلام قوله وعدل عن لفظ المخلوق تنبيها على استحالة المخلوق
ولهذا العدول عن لفظ الرزق الى المنزه يقع داعي مناسبة للتخفيف قوله هو
صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقران المركب من الحروف واختص القران بالمركب
من الحروف تصريحا بما اريد من القران من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة
الازلية ليس مخصوصا بالقران بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه
لما كان بحث الكلام اخص بالقران خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي
المعاني القرانية المعبر عنها بالالفاظ القرانية فظاهر ان ذات فرعون وهامان واشباههما
ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني او قدرة التعبير عنها واظهارها فهو
اما راجع الى صفة العلم كما قيل او الى صفة القدرة كما يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف
بهذا البيان بل ينبغي ان يحال علمه الى الله ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف
كيف قام بذاته قوله وذلك ان كل من يامر وينهى ويخبر كانه ذكر الثلثة على سبيل التمثيل
والا فالقران لا ينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى اقسام خمسة
بل منه التعجب والتمني والترجي والقسم بان التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع انه يوجب
نفي الاستفهام ايضا منه فيه بان القران نزل على لسان العباد قوله ثم يدل عليه بالعبارة
والكتابة او الاشارة لا دلالة على المعنى الذي يجده المخبر او الامر او الناهي بالكتابة
بل بعبارة افادتها الكتابة قوله وهو غير العلم اي المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي

يجده الامر غير الارادة ولهذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر
الامر فالظاهر ان مغايرة الاخبار للعلم لا يفيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم وان
مغايرة الامر للارادة لا يكفي في مغايرة مطلق الكلام لها ولم يذكر ما يدل على المغايرة
في النهي وهو ان المعنى الموجود في النهي غير الكراهة لانه قد ينهى عما لا يكره كمن
ينهى عبده عن شيء ولا يريد اتيانه قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على المعرفة
بالمقايسة لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكف فالنهي ايضا كالامر في ان فيه
ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر فعله ينهى وفيه ما
فيه تامل تعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا
للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة
على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء لان من ينكر الكلام
النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر
ان يكون هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ويجعل الصورة التي لم يعتقد الا
الاعتقاد واذا ثبت امر اخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه
لانكار الكلام الذي ثبت في شانه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا محصل لقوله وقياس
الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والحق من بيان
مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة انه لا ينبغي نفي ما ثبت بالتواتر بسبيل ولا
ينبغي ان يدعى الاضطرار الى التاويل بمجال نعم ما اورده على ما استدل على مغايرة
الامر للارادة من انه لا امر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوي
ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلمه من انه ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقته
على انه يرد انه لولا ان الامر مستدعي الارادة كيف يعذر في ضرب العبد من يامره
بما لا يريده لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من معنى لفظ امره انه خالف ما
يريده لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته قوله انا نقرر
في نفي مقالة اي قوم وحشوا كذا في القاموس وفي الاساس لا اله به ويقول لعاجبك

نظر لجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس قوله والدليل على ثبوت
صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة
الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على
ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله انه متكلم معمول للاجماع
وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة
من قوله ولذا يحكم انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم والا فمعنى
له سوى متصف بالكلام على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا
فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح
ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود البارئ وعلمه وقدرته وكلامه وقد سبق
في الشرح في بحث قوله الحي القادر السميع العليم ايضا ان الشرع يتوقف
على كلامه ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله لا
تجتمع امتي على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما او
غيره قوله وتواتر النقل عن الانبياء والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد
التواتر لا يقال لم يثبت الا الرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع انه لا مانع من قيام الصفات
الاعتبارية الغير الازلية به تعالى قوله فثبت ان له تعالى صفة ثمانية بظاهره متفرع على
قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة ادلة باقي الصفات ولك ان تجعله
فرعا لجميع ما سبق قوله ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء اه يستفاد منه
ان الداعي الى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ
المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا الا ترى انه بين الشارح كونه
غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وايضا المتبادر منه اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم
او الكامل عليه تعالى فتنبه فيه ان الاهم هو المتكلم وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتوهم
ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر ان كلا منهما يغني عن الاخر والا فخفي
لطف قوله وفصل الكلام بعض التفصيل قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام

قيام مأخذ الاشتقاق وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب
قيام التكلم وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد
الكلام في محل ورد عليهم بانه مخالف للغة ولا ضرورة تدعو اليه والمحكم ان الكلام
صوت مكتنف بالاعتماد على مخرج والصوت كيفية يعرض للهواء حين تموج من
قرع او قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم
ويكون قيامه بالهواء ويكون قيامه بالمتكلم وهذا من الاوهام لعدم اطلاعهم على حقيقة
الامر قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث الاولى لا مناع قيام الحوادث لان الامتناع
ليس ضروريا الا ان يراد كونه من ضروريات الدين قوله ضرورة انه اعراض حادثة
مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض في منقضي حادث لانقضائه والمسبوق به
كذلك لانه مسبوق به والرد على الحنابلة ظاهر واما المشهور من الكرامية انه حادث
قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال الحكم في تقبيح
الكرامية والعقل طلع الشيء على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة واعلم ان ترتيب القيود
في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالى يغني عن الوصف
بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية يغني عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف
والاصوات والاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات ازليا وهو صفة
له وبالجملة قوله صفة له رد على المعتزلة وقوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد
على الحنابلة قوله الذي هو ترك التكلم فنفي الكلام بالسكوت يستلزم الدوران قوله مع عدم
مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة اه الافة لا تنحصر في عدم مطاوعة الالات بل قد يكون لعدم
الالة اما بحسب الفطرة او بعارض وضعف الالة لعدم البلوغ ايضا فطري فلا يحسن مقابلته
بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت والكلام بالالة لا كلامه تعالى
صفة منافية بعدم مطاوعة الالة تنزهه عن الالة وذلك بين قوله فان قيل هذا
انما يصدق على الكلام اللفظي يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي وكلامه
على ثباته وليس صفة الصدق وهذا منع للمدعي بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل

ان الكلام الذي هو ضد السكوت والافة
منافية للسكوت والافة
انما هو الكلام مطلقا و
الكلام بالالة لا كلامه تعالى

الاستدلال او كلمة على صحة الصدق قوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت
والآفة وقال وهذا الكلام اظهر وبالجملة الحق ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه
من الكلام النفسي قوله اذ السكوت والخرس انما ينافيان التلفظ الاولى فيما ينافيان
اللفظي فتأمل قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر ذكر الثلثة ليس للانحصار الكلام
في الامر والنهي والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على ان تكثر الاسماء انه تعالى
ليس باعتبار الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى تحت هي الثلثة المذكورة والاستفهام
والنداء وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستفهام
ومنزه على الخبر لوجود التعجب والتمني والترجي ايضا وان رائشت فقل بمعنى انها صفة
واحدة اه اي رفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من ان التعلق بالانباث
الصفة وهذا الاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات و
يمكن توجيه اخر وهو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة
قوله على ان قول البعض بجلال التوحيد لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في
تحقق شيء فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة والاولى ان يقصد و
لا دليل لان رعاية الادب بجلال التوحيد انما يوجب تكثر ما لا دليل عليه ولا يستقل بنفيه
الكثرة بدون انتفاء الدليل بل توهم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا بعبارة
اليها الا الدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها في نفسه لا يوجب وحدة كل منها
في نفسه فالواجب ان يقال ولا دليل على تكثر شيء منها ولا يذهب ان تعدد صفة الكلام
كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب
بتعدد تعلقات صفة الكلام قوله فان قيل هذه اقسام للكلام لا تعقل وجوده بدونها
اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره
ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة
انما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد بدونها واجيب بمنع ذلك
بل الانواع اعتبارية لما في الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر

ظهر ان ما قيل ان ما سبق يغني تحقيقا لجواب ولا وجه لايراد السؤال والجواب خال
عن التحصيل لان السابق ان التعدد والتكثر بحسب التعلق والسؤال انه لا يمكن
تحقق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل قوله فهنا ابحاث
الاول ان هذا السؤال لا يختص بالكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك قوله والثاني ان
ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من وجوده
بدونها وجود الخاص بدون العام قوله والثالث ان توجه السؤال لا يختص بتقدير كون
التعلق غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام
في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص قوله والجواب عن الاول
ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن
هذه الاقسام ولا يجعل الاقسام انواعا للصفة تخصيصا لما لا يتم عليه احد بل لا
يجعل ماخوذة بالاعتبار اشارة الى التخصيص فلا يجري في سائر الصفات قوله وعن الثاني
بان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون
اعتبار من الاعتبارات التي تنقسم باعتبارها فكيف تعتبر في الازل خاليا عنها قوله وعن
الثالث انه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام
فيما لا يزال ولو جعل التعلقات ازلية يعرف منه اتحاد السؤال عليه والجواب عنه قوله وذهب
بعضهم الى انه في الازل خبر ومكون واحد في الازل هو خارج عن الاقسام وفيه
ان الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينف التعدد عن الخبر وذكر بان
يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا تختلف الا بالتمسك بالتعلق وقوله لان
حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل امر
الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا اخبار على
العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان
فيهما ايضا اخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما
وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة لما اشتهر انه لطلب الاقبال ولا يخفى ان ما ذكر لوم

بجعل الامر بحث خبرا في الازل ونهيا لا يزال ولا يختص بكونه خبرا في الازل واختلاف
هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد معارض للضرورة على ان اختلاف الانواع
الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الانواع الاربعة يخيل على الاختلاف
ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم لكان الخبر
طلبا اولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي
عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري
فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علم في محلها وكذا النهي وهذا يرجح جعل
الطلب راجعا الى الخبر قوله فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه هذه شبهة
المعتزلة على قدم الكلام ومن فوائد ما ذكره المصنف فيما سبق عدم قصره على
فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار بغير سفه عند عدم المخاطب والجواب الحقيقي عن
هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض لا
يتصور الا ... ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لا زمان قبل زمان
التكلم حتى يكون الاخبار بطريق الاستقبال بغير كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان
التكلم اذ لا انقضاء للتكلم فيصير التعبير على الماضي بصيغة موقوفة الماضي وكما يمكن الجواب
بان الامر في الازل للايجاب بتحصيل المامور به في وقت وجود المامور به يمكن بان
الايجاب حين تعلق الامر فيكون الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المامور و
اهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المامور في الازل ولا يحتاج في امره
الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لا نقول امر الرجل قبل وجود الابن لعدم
وثوقه بادراك الابن فليس في امره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المامور فلا وجه
لامره قبل الوجود لانا نقول لا يمكن امره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحوادث
بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وسقوط قوله ولما
صرح بازلية الكلام النفسي القديم حاول التنبيه يعني بعد اثبات الكلام حكم بازلية القران
تنبيها على اطلاق القران على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي

التنبيه
نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه لا يبادر من هذا ان جمع القران مع كلام الله تعالى
على الترادف ويستفاد من قوله وعقب القران بكلام الله تعالى بعده انه جمعهما
لان نفي الحدوث عن القران ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقران ولا
ان ما ذكره تكلف اذ يكفي في التنبيه على الترادف ان يقدم ويطلق القران على الكلام
النفسي والاوجه لاثبات عدم الحدوث ثم هذا الغرض وتحقيقه بعد اثبات صفة الكلام
الازلية اثبت ان القران غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله تعالى كما ذكره المشايخ او
قصدا على جري الكلام على وفق الحديث او تعريضا به على طريق نفي الحدوث عن القران
او ان رايا في ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة
على ان القران غير مخلوق ووجه الدفع ان القران بمعنى الكلام النفسي لا يخفى ان
قوله والقران كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظي من
القران شيوعه فيه عليهم كلام الله تعالى وتحقيقه ان القران يشعر بالقراءة المتعلقة
ني باللفظ دون قوله فهو كافر بالله العظيم يحتمل القسم في الخلاصة الطيبي نقلا عن الصفار
ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون
بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة
وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القران يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام
الاشاعرة مسئلة عدم خلق القران والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق في
موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام
وفي موضع اخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته والنهاية لم يكشف بقوله ما مر قوله من التاليف
بعضها من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالي في النطق كيف اتفق والتنظيم بين
الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا
انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التاليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء
على انهما يستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب
الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوع عاب

العرب وهو من صفاعاتها ولكونه فصيحا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث
فكذا موصوفه ولان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث
محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالنسبة الى التحدي ومحل الحادث حادث و
قوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضي
وجزء مسبوق بالتقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت
صفة موجودة محققة ولم يكن اضافات واعتبارات فتامل قوله الحادث الحروف و
الاصوات في محالها من النبي وجبرائيل عليهما السلام او قوله وان لم نقرأ بمعنى وان
لم نقرأ الله ولا وجد لفرض القراءة التي تنتفي بكلمة الوصل والاظهر ان الخبر المحال
واللوح المحفوظ بمعنى ان الله متكلم بمعنى خالق الكلام في محال وان لم تقم تلك
المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه لانه لو كان كذلك يكون
سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع
بان المتكلم يشتغل فيه بحصول الصوت المكيف في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق
بمعنى محصل الكلام في محله ومنشاء هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم وان
يلزم من اطلاق المتكلم الذي يعني في هذا المعنى صحة الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه
ليس حال ما عدا المتكلم من نظائره مثله وتقييد الاعراض بالمخلوقة على اصل المعتزلة
من كون العباد خالقة لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة و
الاولى ان يقول ليصح وصف البارى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له اذ لا يلزم من اطلاق
الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالبياض بل بالجاد قوله ومن اقوى شبه المعتزلة اه
كانه اشار بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم لو
كانت من فالاولى ان يقال واقوى شبه المعتزلة وقوله انكم متفقون على ان القرآن
اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا لا ان الخ واشاعة منا على ان القرآن اسم
لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور لكنه
النقل لا يخفى فتامل ولا يخفى ان تقرير الشبهة بوجه اخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول

اعلم

منقول الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم امورا يمتنع على الصفة القائمة
بذاته تعالى بديهة او لكونها من سمات الحدوث فلا يصح حمل القرآن الكلام النفسي
حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله وهو اه اما يمتنع الاستلزام
ان حمل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة واما يمتنع بطلان التالي ان حمل مجازا
فان قلت صدر الجواب على انه كونه مكتوبا في المصاحف مجازا والاشارة اليه يكفي
يكون اشارة الى الجواب بل هو بالاشارة الشبهة اشبه قلت يشير الى التجوز في وصفه
بكونه غير حال فيها فافهم ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا الخ جملة معطوفة
على قوله والقرآن كلام الله غير مخلوق واما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق
وقوله محفوظ في قلوبنا اي بالفاظ مخيلة الاولى ان يجعل رد لبطلان التحقيق
الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن بالالفاظ المخيلة
ونفي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي و
الاثبات فان الكل منتف حقيقة مثبت مجازا فما يوهمه البيان من الفرق لا وثوق به
قوله والتحقيق ان للشيء وجودا في الاعيان يريد بالشيء الموجود الذي يرجع لا انكار
الوجود الذهني فلهذا صح اثبات وجودات اربعة للشيء على الوجه الكلي والا فيه فقد
ووجود في الاذهان لانه وجود مجازي كما هو مذهب من ينكر الوجود الذهني او وجود
حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكماء ومن تبعهم من المتكلمين اعلم ان قوله للشيء وجود
في الاعيان ليس يعقل وجود في الاذهان فان وجوده في الاعيان معناه انه واحد
من الاعيان يسمى الوجود الخارجي عينيا لانه خير الوجود كما يقال لاشراف الناس
اعيانها والوجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان ومعنى الوجود
في العبارة ان العبارة معبرة عنه الاعتبار بيانها كان الوجود يخبره عند الاعتبار و
كذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان قوله حيث يوصف القرآن بما هو
من لوازم القديم الخ هذا اشارة الى جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذا عرفت ان وصف
الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد

الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المخلوقات اريد بها
الالفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان
التحقيق بيّنا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا
وبهذا اندفع ما اورده انه اشتبه جواب المص عند الش بجواب آخر فانه اجاب عن
الشبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المص وتارة بان الموصوف
بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الش والا يبعد ان يقال مراده تحقيق الجواب المذكور
في المص لا جواب آخر ووصفه بالتحقيق دون ما ذكر المص بناء على انه اذا وصف
القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق
الكلام اللفظي بناء على ان ما كان وصف شيء بشيء مجازا وصف شيء آخر به حقيقة و
يشعر من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتامل
قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية اه كانه جواب لان يقال لم بحث الاصوليون
الا الكلام اللفظي فاثبت الكلام النفسي لغة للارباب الاصول الذين هم عمدة اهل
السلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس بدليل بحثهم من الدليل لانهم
لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التوجيه لما ذكر في الجعل اسما للنظم فالاولى توجيهه
الجعل على التوجيه وان توجيههم لاحد معنيي القرآن لا يجعلهم القرآن اسما له لان
الظاهر ان اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح في اثبات الوجوب الشرعي قوله اي من
حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى اولى عبارة الاصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع
بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة
في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا باس عند هذا التاويل بما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم و
المعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي ح الا انه لم يجعل النظم ركنا
لازما في حق جواز الصلوة ولهذا جواز القراءة بالفارسية فانه يدل على ان الكلام من
النظم والمعنى ركن لازم وقوله لا لمجرد المعنى مسامحة والمراد لا لمجموع فيدخل فيه مجرد
المعنى والاولى ان يعطف على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة وقوله واما الكلام

الكلام القديم عند بل يجعل القراءة والحفظ والمكتوب من قبيل الحروف وكانه
قال واما هذه الثلثة فمن قبيل الحروف واما السماع فمختلف فيه فالاولى
تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية لانه فصل بالاجنبي الا ان يجعل قوله
ولما كان علة لمثال آخر يوصف الكلام بسمات الحروث ووجوب حمله على اللفظي لا على
ما قدرناه قوله فمعنى قولهم يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه يشعر هذا بان الشيخ
الاشعري لا يحتاج الى تاويل قوله [illegible] وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا
يسمعه المشرك وليس الامر بايجاد المشرك الى ان يسمع نفس كلام الله نعم لا يحتاج
فيما يدل على سماع كلام الله على التاويل قوله ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب و
الملك اختص باسم الكليم اي كليم الله فان كليمك هو الذي يكلمك على ما في الصحاح و
اما على مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره وانما الحاجة الى هذا الوجه او الى
ما قيل من انه اختص باسم الكليم لما سمع صوتا دالا على كلام الله من جميع الجهات
على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذي منزه عن كل جهة وتنزه مضى على مذهب
الاستاد ومن وافقه من الشيخ ابي منصور ومن تابعه قوله فان قيل لو كان كلام
الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف اه يعني ما يدل عليه ما ذكره في توجيه
حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاد من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام
الله على الصوت الدال عليه مجاز لو كان محققا يصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي
المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال للاسد مجازا في الرجل الشجاع لانه
يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم للشبهة
بان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله بين اللفظ والمعنى و
لا يخفى انه على تقدير الاشتراك ايضا يتجه انه ينبغي ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل
المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي احد معنيي اللفظ المشترك عن الآخر
اذ لا يتأتى الا ان يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة
الى نصب قرينة على ان المراد بالنفي معنى وبالمثبت معنى آخر قوله وما ... في عبارة بعض

الشيخ معناه مجازا او ورد عليه ان هذا يقتضي ان يكون منقولا في اللفظ
مهجورا في المعنى لا مشتركا واجيب بانه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين
المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول مهجورا وفيه انه لا بد في الاشتراك من
عدم ترتب الوضعين والوضع للعلاقة يقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للعلاقة
كما هو المشهور في العبارة بل ان الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته
على الكلام النفسي قوله وذهب بعض المحققين في شرح المواقف اعلم ان للمصنف مقالة
مفردة في تحقيق كلام الله على وفق ما اشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ لما
قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده
وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام
حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة
وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر
كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى
حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلام الله حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل
كلام الشيخ على انه اراد المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في
الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف و
الالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة
الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو
اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره
محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام

الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا وفيه ابحاث منها ما قيل ان كلام
الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان لا يكون المقروء
والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون كلام
الله في الشخص القائم به مجازا ويصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن اكثر
الافراد وانه اذا لم يكن مترتبة الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح في
نفسه ومنها ما يمكن ان يقال انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لا يكون التحدي
مع كلام الله لان مدار البلاغة على امور يقتضي ترتب الاجزاء من التقديم و
التأخير ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية
لا انه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه اقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى
انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة واخراج قولهم
عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة قوله ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه
لا محصل لترتيب اللفظ من الاشكال بل المترتب هي اشكال الخط وليس قيام صور الحروف
بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليه كان كلاما مؤلفا من نقوش مترتبة قياما
للكلام بنفسه قوله والاختراع ونحو ذلك من الابداع والصنع بل التركيب و
التصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص
والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مادة فهما غير مسبوقين
بالعدم والابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات
والعالم بعرف المتكلم ممكن غير حادث وغير مسبوق بالعدم حادث عنده سواء وهي الاحداث
والتغيير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدء الاخراج لا المخرج
الا خافي الاعتبار قوله طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له ليس
فيه مكون قديم بعد حصر العدم الثاثرة فهو ناظر باللفظ المرادف لكنه لم يثبت
في اللغة في غير الصفات وفي بعض النسخ فمكونه فهو استدلال من احد المترادفين
على الاخر وفيه ما فيه خفي على ذكي فان اتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم

لدلالة الدليل على اسناد الحوادث اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء واما انه خالق
لافعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه منفرد فلا يتوقف
عليه بل ليس فيه العقل بل النقل البارز في معرفة العقل وعليك الفرق بين اطباق
العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالتباس في مضيق التردد
في اطباق العقل والنقل بحيث ان الاختلاف في انه خالق جميع العالم بناء في ذلك
الاطباق وقوله لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ظاهر في الاطباق على صحة نفس
الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لا انه يطلق عليه خالق العالم فلا وجه لنقله
وامتناع اه على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو امر منقول من
اللغة قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى حاصله انه لو قام الحادث بالقديم
لزم قدم الحادث او حدوث القديم واللزوم في قيام الحادث بذاته تعالى لو لم يكن صفة التكوين
ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع
الا انه ابطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة قوله فلو لم يكن في الازل خالقا
لزم الكذب او العدول اه لزوم الكذب مبني على ان الاخبار في الازل لا يتصف
بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا استقبال بالنسبة اليه تعالى والارادة الخالق
فيما يستقبل انما يكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجح
كما يعلم من محله نعم لو تمسك انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خالق لم يرد بلا خلاف و
يتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من
القرائن كونه منصوصا واظهر وعدم امارة المجاز الى اثبات القديم يرجحه على الحقيقة المؤدية
اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بعذر الضرورة ومما يجب ان ينبه عليه
ان ازلية الخلق انما يدفع الكذب بان يكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا
يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم الكذب بالوصف
بناء على عدم المخلوق لكن صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما
اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على

ايضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة الخالق و
المخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي يتحقق بدون المخلوق
دون الاضافة فانها لا يتصور بدونه فمن قال الحكم بنباء الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق مبني على التنازع وتغليب فهو مغلوب الوهم
قوله يستلزم جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر
على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال للماء العذب المسكر
للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد وعلى انه
لو صح القادر على الخلق [illegible] السواد كان معناه القادر على الخلق فهو يتخيل
بمعنى انما من خلق السواد لا من السواد وما اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي مم لتوقفه
على ورود الاحكام والاذن وعدم الجواز العقلي مم يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق
الاسم اصغر في الجملة اعني على من لا يتحرج بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل قوله من
ان يكون من كل جسم قائم به دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض
بالعرض بل تكوين العرض ايضا قائم بالجسم فالاوضح ان يقال تكوين كل جسم واعراضه
قائم به ولا يخفى انه على هذا لا يكون من صفاته تعالى ولا يتميز الصفات على السبعة ولا يلزم
كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه بل يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم
بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين قوله ولا معنى للازلي هو مبدأ التخليق
فان قلت فهلا الكلام في تسميته في الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير
تعذر الحقيقة قلنا اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة
متعذرة فيجب العدول الى المجاز وبهذا علم انه مبنى الدليل الثاني ايضا على ان التكوين صفة
حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر الحقيقة فيبطل ما قيل كانه اراد بنقله ومبنى هذه الادلة ما
عدا الدليل الثاني او بنى الامر على التغليب بهذه او كما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة
حقيقية مبنى الدعوى ايضا عليه ومبنى كون الاماتة تكوينا ومنعه اه اراده وقدرته
على ان الموت صفة وجودية ضد الحيوة على ما في المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية

بخلقه الله تعالى في الحي فهو ضد الحيوة فقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لا
يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الايجاد واما لو كان الموت
عدم الحيوة انما يتحقق بعدم ارادة الحيوة فقيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى
الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمعلول وان لم يوجد بعد و
هذا المعنى يعم الموجب ايضا بل تقرره وهو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة و بالمفعول
الارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج
التكوين الى تكوين اخر وهلم جرا ونحن نقول انه يثبت في الواجب صفة سمع وبصر
ينبغي ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب والارادة من اعمال الالة
بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الالة لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها
الاثر يقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع يقوم مقام السامعة في غيره
هذا وقد فلا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة يفيد ان صدر التخليق
هو القدرة والارادة للغيرهما والكيفية اذ لا بد من العلم ايضا قوله ولنا استدل القائلون
بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا
ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متاخر عن التكوين
فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستلزم وجود المحدثات
عند اثبات صفة التكوين تتقدم وجودها على التكوين القديم والاشارة الى الجواب بقوله
وهو ان التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده باعتبار
انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فيه
بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة في اوقات متفاوتة فيعلم ان
المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم
وضوح عبارته فيما قصده قال اشار الى الجواب اشارة الى الخفي والاظهر ان تكوينه
للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على
الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زائدة او بمعنى في والاظهر ان قوله وهو تكوينه

عقائد
عصام جزی لتسیح
۷۱

تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تعدد في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى
انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين اخر وهلم جرا والى انه
متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما تقوله الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط
لاستناد باقي الممكنات الى العقول ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة
التكوين الى العالم واجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت
الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قيل ان الانسب بالمقام ان التعلق
قديم كالتكوين والمكون حادث بان يتعلق في الازل التكوين لوجود الحادث في وقت معين
فيوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيقا لما تقدم بناء على ان ملخصه ليس الا موجه
منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم
المقدور واما جعل العلم سندا لذلك فضعيف لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في
الازل الا ان يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقا اخر به بعده سوى التعلق
الازلي به قوله وما يقال انه منع جواب لاستدلال القائلين اه وحاصله ان التردد يرد قبيح التعلق
يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه سهل على انه لو جعل الجواب الزاميا يخرج التردد عن القبح
هذا ونحن نقول ما يقال منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم
الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا والجواب اشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القدم
والحدوث على وجه يندفع به المنع ويتضح به الملازمة قوله نعم اذا اثبتنا صدور العالم يجوز بانه
يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو ثبت صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك
وفيه بحث لان عدم تصوير التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما بقدم التكوين سواء
كان الصانع مختارا او موجبا قوله ومعنى ما يقال اه اي معنى اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل
اي معنى ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث ما
لوجوده بداية لا يوجب حدوث اضافة التكوين الى كل جزء من العالم ما لم يثبت منع اجزائه ما
لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما ثبت هذا بثبوت ان
الصانع مختار لا يقال الى ان يحصل تخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك او لا فتأمل

فيكون وقت وجود البعض الازل قوله والى هذا اشار حاصل الجواب عن الاستدلال وايراد
بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة فيكون الضرب نفس الاضافة مم واراد بكون
التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل
ماخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته مع قطع النظر
عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة وما وقع
في عبارة المشايخ من تفسيره باخراج المعدوم من العدم قوله وهو غير المكون عندنا
المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين
وعدم زيادته في الوجود على المكون ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو امر عقلي ينبغي ان
يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من نفيه يشتبه اثباتا على المكون فاعلا بما به زائدا
زائدا على المكون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني
غير التكوين القائم بالمفعول والمشبه به الرد على ابي المعتزلة حيث جعله قائما بالمكون اسم
مفعول ومنبه عليه بان الفعل غير المفعول لغة كالضرب مع المضروب قوله ولانه لو كان
نفس المكون لزم الخ والمراد بقوله عندنا جمهور الخ الملتقين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم
هم لم يقولوا به ولزوم ان لا يكون تعالى خالقا او مكونا واحد الا انه جعلهما وجهين باعتبار
جهة اللزوم والاولى ان يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا بل يعلم ثم يفرع عليه قوله
فلا يصح القول بانه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق
السواد اسود لان التكوين الذي هو عين السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه
وخلقه قد قام به وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول بناء على كون اجزاء وجوه
تغاير الفعل والمفعول بالضرورة والعلم بالضرورة بجعل الحاكم بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي
ان يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وقيل ما ذكر من ان
كله ليس صالحا للتنبيه والتفسير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم
بتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول لا
يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة القانون لا يستلزم بداهة الفروع





الفروع المندرجة تحته فيجب ان يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على
ان الحكم بتغاير كل فعل مخصوص ومفعول ضروري وهذا في امثال هذه المباحث الظاهرة
فيه هو البحث بحيث اتحاد التكوين والمكون والنزاع فيه بل يطلب لكلام صاحب
كانه راجع الى معنى له ادنى تمييز والانصاف الواجب على ان يطلب للكلام العلماء الراجح
محمل صحيح محملا لغير الراجح بل يجب ان يطلب لكلام كل عاقل محمل صحيح لان نسبته و
كون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وتاثير الخلق والتكوين دون تعلق الارادة غير
ظ والايليق به تنشئة القدر ما اذا كان عنه بدوا المراد بالمغايرة المنفك بعضها عن بعض
قوله لكن ههنا كرر الشارح وجه التكرار بتاكيد او التحقيق فيه وفعلا تخصيص المكونات بوجه
دون وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة و
في اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة الفلاسفة في كونه تعالى موجبا وفي كونه ذاتا بحتا لا
صفة له ايضا والقول بنظام العالم ووجوده على الاوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة
دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تعالى موجبا د
لم يكن وجوده على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع
على الوجه الاصلح والوجه الكامل المطلق للمناسبة الكلية لما فات الحكيم فلا يدل على الاختيار او جبه
الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة الوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان
ايجاب المبدا وقد يقال اقتضى النظام الاخس رب بهاء قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف
التام لا ما يعتقده الخصم من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط
الشعاعية به او بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة زائدة
كصفة البصر لسمعه تعالى بان يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو
ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا النزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في
بالمعنى العقلي والامر او باثبات الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية
قوله جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه فيما سلك المعتزلة في اثبات الرؤية طريقا قويا وذلك
ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل ما لم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله الا لارتفع الامان عن

العقل اذا اجازت ودلت عليها النصوص فقد ثبت اذ لا يجوز تاويل النص ما لم يقم دليل
على عدم صحة ظاهره وفي اثبات صحة الرؤية بادلة ذكرنا مستغنى عنه ولا حاجة الى
ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل ادلة الصحة معارضة مع ادلة الامتناع فمعنى
قال الجواز بمعنى فسره الشارح هو الامكان الذهني وليس محل النزاع اذ الخصم قايل
به لكم بانه بنفسه وقد ما لم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع
تخلية العقل وقد مر ان الاصل عدم علاوة ان العقل يجوزه ويشفق بتجويز العقل
بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل في الحوادث العدم والبرهان على العالم ثبت ازلا
وابدا فليس الاصل عدمه وفيه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال اهل
الحق تنبيه فلا يجري فيه المناقشة وقدم العقلي على النقلي مع ان التعويل على النقلي نا الدليل ح
فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ما قيل و
لو قيل والدليل هو النقلي لان الدليل النقلي انما يبتنى على رسالته اذ لم يثبت الدعوى عقلا له
فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انك عرفت انه تنبيه فلا وجه
له بضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكا بطريق الترقي من
الاضعف الى الاقوى قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فيه ان
الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع
مع ان العمى والقطع ليس مرئيين قوله فلا بد للحكم المشترك من علة مشتركة ولا بد من
عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا في المعدوم الذي يمتنع رؤيته با
لاجماع فلا يكفي ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود وان شئنا
من الامور العامة والتزاق في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث
بعد سقوط الامكان ايضا الترديد بهم بجواز ان يكون الوجود شرط الوجود او الامكان
ولو قيل ذلك داخل في الترديد يتجه انه ليس الوجود المشترك مشتركا بين الصانع وغيره و
يمكن ان يمنع ايضا مستندا بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا
يبعد ان يجعل هذا المنع داخلا فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز علة التخيير المطلق او وجوب

الامر المحقق

وجوب الوجود بالغير وبه يندفع مدخلية العدم في العلية انه لا مدخل له في علية [illegible]
والا فعدم العلة علة لعدم المعلول واورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للموجود ولا
مانع من علية بوجه آخر قوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والروائح
والطعوم وغير ذلك دفع لما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع
الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والالتزام مكابرة محضة وخروج عن قضية ف
حيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل استبعاد
ناش عما هو معتاد في الرؤية وحقايق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل
الخالص من الهوى والتقليد الذي هو اصل الشقاوات قوله وحين اعترف بان الصحة عدمية
لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند انه سلب الامتناع هو الوجودي
قوله والتسليم فالواحدة معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاؤها علة
مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع
بالعلل المتعددة ولو ان تقول لجواز ان لا يكون واحدة بالنوع بل مختلفة الحقيقة ويكون
صحة التعليل بالمتعدد اظهر فمن توهم صحة منع الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة
واليك ان تقول الاولى جميع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعاء العلة
الوجودية لان الممنوع وقع على ترتيب مقدمات الدليل اذ بهذا انه لا بد للصحة المشتركة بين العين
والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان او الوجود والاولان باطلان
فتعين الثالث فالمنع الاول بوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث
يمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع يمنع تعيين الوجود للعلية بعد بطلان
علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود اول ما يتعلق بالمنفصلة
الثلثة وهي اما الوجود او الحدوث فالاولى ان يكون منعا ثالثا وكما يكفي منع اشتراك
الوجود حتى لا يصح ان يكون الوجود علة يكفي منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة
رؤية الواجب قوله واجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم
كونه وجوديا اذا اورد عليه ان هذا استدلال آخر لا دفع للاعتراض عن الطريق الاول وتغييره

ان العلة وجودية وليست مخصوصة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود
المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل وما اورد ايضا ان المرئية
المطلقة امر اعتباري فكيف يكون العلة والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل بخصوصية الا ان
رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية
واستضعف السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لا يصح للتعويل والصالح التمسك
به انما هو الظواهر النقلية ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشبح من بعيد ما يعبر بالادراك الا ان المرئي
موجود من الموجودات فلو لم يكن صحة رؤيته كل موجود حكم يكفي رؤية الشبح بهذا الادراك بل
ادراك انه جوهر مثلا الجوهر او عرض او موجود ممكن ولم يدرك ان المبصر الموجودية المشتركة فان
قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرائي بين كونه
واجبا وجوهرا وعرضا قلت يندفع مقام التردد ببعض الاحتمالات لا يسع المقام وقد وهو المعنى بالوجود
واشتراكه ضروري لا ما هي المكون وجود كل شيء عينه او نا ويل القول حتى قال بعينية الوجود ان الخاصية
لامفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الموجودية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية
والعرضية فاقل اللجنة نظرا التي يرجع اليه او حاصله انه يلحظ مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يخصه
وهو الممكن الموجود واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز
ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى ونحوه استلزام صحة الابصار صحة اللمس لتنفيت لا بحث عنه
صحته والاولى يقولون دون خصوصية جوهرية او عرضية دون خصوصية عينية او عرضية ولا يخفى
بقوله ان يكون متعلق الرؤية هو الجنسي وما يشبههما من الاعراض قوله وتقريره ان موسى عليه السلام
قد سال الرؤية فما يدل على الامكان انه نوع رؤية دون امكانه فلو كان ممتنعا لنفي الامكان فيحكى
لاعتقاد قومه ومنه كلية لكن حيث قال انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استقرار او
وقبل حصوله لا تعلق بما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كان ممتنعا لا يكون الكلام لكن موقع
ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمتنع الرؤية وبحجة علاوة لانه تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه
هم وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت
المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم المحال ولهذا صح ان انعدم المعلول لعدم العلة وانه

وان كانت واجبة وتعلق الممكن على الامكان لا يجوز لانه يلزم امكان المحال ولذا قيل في بيانه انه
لو كان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق
لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل
عدم الممكن علامة عدم الشيء يدل على امكانه ولا يتعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان
عدمه فتامل وقوله لان معناه الاخبار الخ يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق
على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به قوله ليعلموا امتناعها كما علم
ولم يقل ارني انظر اليك لانه نفي رؤيته ادل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما يقال
سال ليطمئن قلبه بتاييد ما علمه بالوحي كما سال ابراهيم فقال رب ارني كيف تحيي الموتى
قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله بان الاذى الظاهر فيه وانا الادب فيه
عطف على ان سؤال موسى عم ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر
بالنظر كان حال تحركه لانه اريد استقر الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر ويمكن ان
يستند مع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال التجلي على الرب يجوز ان يكون ممتنعا وقد
يلزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عم لانهم ارتدوا بعبادة العجل قولهم لن
نؤمن لك فلا يكفيهم قول الرؤية ممتنعة ويفهمهم حكم الله بالامكان بالامتناع ولو اريد
الاستقرار بشرط الحركة يتم منع امكانه لو كونه خلاف الظاهر قوله واجبة بالنقل
بعد الفراغ عن مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان
الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله او اراد الوقوع بالضرورة
لان ما اخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة او اراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة
بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمن اثباته وقوله ورود الدليل السمعي ليس مكررا
لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله واجبة بالنقل لان النقل
دليلا يفيد اليقين على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين و
الاختصاص بدار الاخرة اما الكتاب فقط فقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة
الاية للخصم في الاية تاويلات ذكرت في المبسوطات يؤ عنهم بعض التاويلات اقرب ما ذكره

طات بيان

وهو ان ربها عبارة عن الصحيح بالوجوه الناظرة اى وجوه فرات بهجة ناظرة الى رحمة ربها لان
النظر البهيم لوجوب السرور والى ان ربها بمعنى فى ربها ناظرة اى متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر
ليلة البدر كناية عن ان الرؤية يعم الكل او يكثر رؤية الهلال مختصة ببعض الناس بلدهم ولم
يبلغ مع اجتماع احد وعشرين من اكابر الصحابة فى روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا فى الرواية
بل روى كل الرواة انما يعتبر رواية الخبر التواتر لو سمع منهم جميعا لا ان سمع من واحد نقل واحد
منهم وهكذا قوله واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين قبل حدوث الخصم لا نسلم الاجماع بل نفوا بهم
السكوت عن تحقيق الايات والسنن من كثير من اهل فرق والامام الرازى اثبات اجماع اخر و
هو ان الامة اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفى الوقوع فبعد اثبات
الصحة بالدليل العقلى لو انكر الوقوع لكان قولا ثالثا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول
الثالث خرق للاجماع على احد الامرين وزيف بان من نفى الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع
بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بان من نفى الوقوع الدال
عليه ظواهر الادلة السمعية التى يلزم مع اهل الشرع لو لم يمتنع الحمل عليها لم ينف الا للامتناع فلا
محالة بعد ثبوت الصحة الحكم بالوقوع ولما كانوا مجتمعين على ان الايات الواردة فى ذلك محمولة
على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنة الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع فى الايات مستلزما
للاجماع فى السنة اكتفى به فان قلت لو اجتمع الامة على كون الدليل النقلى محمولا على ظاهره وقوم دليل
على امتناع ظاهره ينبغى ان لا يحمل بمثل هذا الاجماع لظهور الخطاء فى الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع
على الامتناع قلت ينفى الخبر الصادق اجماع الامة على الخطاء فى الاجماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة
ومعارضة بالاجماع باطل قوله والجواب منع هذا الاشتراط اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا
رؤية ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه من الرائى فى المرئى بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس
او فى الغايب لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فيجوز ان لا يشترط فى رؤية الغايب المقابلة المشروطة فى رؤية
الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية الانكشاف التام بالنسبة الى ذاته المخصوصة كما الانكشاف فى المسمى
بالابصار لسائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحيز و
عدمه فهو وقياس الغايب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط فى الغايب بعد الاشارة

الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا بمعنى لو سلم الاشتراط فى الشاهد فنفى الغايب ممنوع قوله
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا هذا الاستدلال ينبغى ان يكون على عدم الاشتراط فيه
وانفصال الشعاع وكون المرئى فى جهة من الرائى لكن لا ينبغى كون المرئى فى مكان ويمكن دفعه
بانه ينبغى اشتراط المكان لعدم حاجة الله تعالى فى رؤيتنا الى المكان وكان المستدل استدل
على عدم اعتبار هذه الامور فى مفهوم الرؤية وامكان تحقق الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة النقلية
على ظواهرها بناء على ان الله تعالى قادر ان يوجد قوة الرؤية الغير المشروطة بها فى ابصارنا فى وكم
من النظام منذر قوله لو كان جائز الرؤية لوجب ان نرى جبالا شاهقة بحضرتنا مع وجود شرايط
الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية
على خلقها واما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا لجواز ان
الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت الرؤية فى الجبال دون الذات واما منع كون جواز عدم رؤية
الجبال عنده سفسطة لجواز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية بشرايط ان
رؤية الله تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعنا عن موسى عليه السلام الرؤية لانه لم يكن له طاقتها
وطاقته ذلك انما يعطى فى الاخرة قوله ومن السمعيات عطف على قوله من العقليات فى تركيب وقوله
شبهتهم من العقليات وقد اورد ممنوعا ان وجه منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون
الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز ان يكون لسلب العموم فان النفى الداخل على العام يكون لنفى العموم
ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات
لجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون مختصا بحال قوة الباصرة فى الدنيا لكن
لا يخفى ان قوله يدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال محل لا يدركه الابصار على
خلاف ذلك ظاهر النظم ومنها منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفى ادراكها بانفسها من غير اعانة
الله تعالى ايانا فان قلت دلت الاية على نفى الوقوع والخصم يدعى الامتناع فكيف يستقيم التمسك بها
قلت يجعل الاية مدحا له تعالى بنفى الرؤية وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمتنع على الله تعالى فان
قلت كيف يسلم كون التركيب مفيد العموم السلب والعام تحت السلب قلت كثيرا ما يعرف العموم الذى فى
مدخول السلب والذى لا يستمر او المبالغة كما فى وما انا بظلام للعبيد فانه مبالغة فى نفى الظلم و

لم ينفيا المعجبات الوثوق في الكلام ويمكن ان يجعل الاية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار لو ان بغير
مدركة له وادراك الابصار ان يبصر بصره كما هو المعنى ان ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار
للاشياء فانه ليس بشرط وسع الابصار بل بلغ غايته وجعله مبصر العائد **قوله** وقد يستدل بالاية على جواز
الرؤية على جهة الاشكال امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها
الملازمة الممنوعة بل ما هو صفة مدح ينبغي ان يكون ضرورته بحال العدم الغوى في المدح وعدم
تمدح المعدوم بعدم الرؤية لانها لا يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والباري
ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاءها عنه لانتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المعدومات
مشاركة في انتفاء جميع الصفات اللازم عنها الا يرى انه لا يمدح شريك الباري بنفي صفات النقص
عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار
ان الغامض نوع المعنى يرجع النفي الى القيد **قوله** وامثالها عطف على قوله من السمعيات فيكون
التعبير بالقوى تشبيها لهم من السمعيات بهذا ومثال ذلك فلا يبعد كون كل منهما اقوى من كل
وهو ان المراد من اقوى شبههم هذا وهذا وما شار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة
امكان الرؤية ووجوب الرؤية بالاختلاف انه لو لم يمكن عند الحاكم بالوقوع لما حكم به وكون
الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة و
فيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعي الامتناع فتامل **قوله** والرؤية في المنام فقد حكيت
عن كثير من السلف منهم شاه شجاع الكرماني راى ربه مرة في المنام فلم ينم بعده اربعين سنة كان
دايما مع منامه فحكى انه نام فرضي ان يشتغل بالنوم رجاء ان يرى ربه مرة اخرى وفي المواقف
انه اختلف فيه **قوله** والله تعالى خالق لافعال العباد ولا يخفى ان هذه المسئلة لا يختص بالعباد بل

يعم افعال المخلوق فان كلها وان الادلة انما يجري بعضها في افعال المكلفين لكنها بعد حكم العقل
فيهم لا يتوقف الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر في افعال
العباد مجموع القدرتين ولم يثبت عند اجتماع مؤثرين على اثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول
بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى الاستقلال بالتقدير والله تعالى يقدر من غير توقف
شيء من تقديره فكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا يتبين ان يحاشى قوله

قد صار المعتزلة على اطلاق لفظ الخالق على العبد كان المراد عدم وثوقها ثبت بين الخلق و
والايجاد والاختراع على انه ربما يجوز بلفظ الله تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز
اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتحاشى المشائخ عن شرب ليس بلازم
قوله من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اشار به الى ان المراد به افعال العباد
ما يسمى فعلا لغة او الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد وهي امور عدمية
والايمان هو من افراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق
بالاعدام المضافة وان لم يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكر من التفصيل مخالفة لما قال
لا يجوز نسبة الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر او الفسق مراد الله تعالى لا امر له الكفر
وهو ان الكفر والفسق ما مور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر يرادف الارادة وغيره
الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع والا توقيف ثمة ولذلك لا يصح
ان يقال هو خالق القاذورات والقردة والخنازير لا يقال له الزوجات والاولاد مع
جواز ان يقال له كل شيء **قوله** الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان يخبر كون الفعل بقدرته
العبد فقط لو كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة و
الاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بان الازيد والانقص مما اتى به
ممكن فتخصيص ما اوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه
في ذلك سواء كان بينا او مبينا مشكل وان قيل انه اضافة الوجود بخلاف الكسب
فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب وان اشتمال المشي على سكنات متخللة اي بين
الحركات البطيئة مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء لتخلل السكنات
من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجواهر الفردة فعلا والكسب ايضا
فهو لا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال انا لا نسلم انه لا شعور للماشي بهذه
الامور بل يتوهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور
بالشعور لا يتم حين السؤال عن المشعور به وقد يدفع الحجة بانه يحصل الشعور
وينتفي في الحال ولا يتبقى وفيه بعد لا يخفى **قوله** وهذا اظهر افعاله فيه ان يكون



تخلق السكنات اظهر من حركة اعضائه و تحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب معه لحم
غليظ فالنزاع في انه هو سبحانه قوله اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير فيقال
يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول و عن اعتبار الاضافة +
الاستغراقية اي خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما
الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير اهون منهما ويرجحها الموصولة ايضا ان فيها
مطابقة ما تنحتون قلنا لم يرجح الشيخ ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى
المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح اصلا وانما نبه على ان الداعي اليه ليس الا
هذا القدر وهذا ونبه بقوله او معمولكم على ان الشيخ لبيل تمام [illegible] لانه يدل على الخلق على
كل احتمال لما توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية واثر جيج ارادة المصدر على
الموصول بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول ليس بشيء واما احتمال
كونها موصوفة اي شيئا يعملون فمما يستغني المقام الكلام فيه و للنزاع عن هذه النكتة
اي ان وقع الشوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية ايضا بعضهم
من قبيل الفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا يسمى المصدر مفعولا مطلقا قوله و
كقوله تعالى خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل والمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل الخ من ذلك
ويجعلوا الخلق اعم من الخلق والاقتدار عليه ولذلك لهم ان ياولوا قوله تعالى افمن يخلق كمن
لا يخلق بالحمل على معنى افمن يستقل بالخلق كمن لا يخلق لا تفعل الا انه تشريح عبدة الاوثان
عليها و توبيخهم بانكم اشرف من معبوديكم لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا
لانا نقول اباه سابق النظم لانه بعد ايراد الادلة على كمال قدرته يتطلب انكار كون
غيره مثله لا تشريح المشركين على الاوثان نعم مقتضى النظم ان يقول افمن لا يخلق كمن يخلق الا
انه عكس لانهم شركوا بهم بتلك العجزة عن الخلق اياه في الالوهية جعلوه عاجزا مثلهم
فرد عليهم ذلك قوله لا يقال في القائل بكون العباد خالقا لافعاله الخ خالق غير لافعالهم و
يمكن دفعه بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بل الالتزام وقولا وبمعنى الخالق
العباد ما تقدمه الخلق لاجتماعهم في المجوس قوله والمعتزلة لا يثبتونه ذلك اي احد الامرين من

من الوجوب والاستحقاق و يمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد
بالتضليل النسبة الى الضلال او كونها مضللين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا
به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم او افضالهم فان قلت كلامهم يدل على المبالغة لا
يكون كذلك قلت الدليل من الخطابيات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل في تغير الملك
اشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في امر حقير قوله واحتجت المعتزلة بمنزلة
على كون العباد خالقي افعالهم جمهور المعتزلة وابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية
والكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والمختار لبيان الضرورة فجعلها من حججهم
الذي احتجوا به محل تعلق [illegible] وان الاولى باختيارهم بتقدير و توجيه الاولى فالتركيب من قبيل
علفتها ماء وتبنا والاولى ان يجعل الواو حالية وان مصدرية وفي بحث التكليف يعني ان كل عاقل
بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله وليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل
والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به امر اختياري ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف
اساسه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة في بطلانه ويوجد
ما في عبارة غيره ليبطل التكليف اذ لم يصح عقلا ان يقال لمن لم يستقل في فعل افعل كذا و
الجواب بان المدح والملزم للمحلية تكرار الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف
له في خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا بنفع بحيرته ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه
فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره قوله وقد يتمسك بانه لو كان خالق الافعال
العباد لكان هو القائم والآكل و الشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم
ليس بتلك المثابة لان القائم والآكل وسائر ما ذكره ليس مثل الاسود والابيض لانها ما صدر
عنه هذه المصادر لا بمجرد ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده الصدور بمعنى سوى الخلق يلزم يكون +
جاهلا في دعوى تلك الملازمة فهذا التمسك ليس مشكلا ثم انما ينفع في اثبات الكسب لا بمعنى
لا يقال يمكن دفعه بان الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه يلزم ح
يلزم ان يوجد زان في فاعل قوله وان يخلق كهيئة الطير والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير ويمكن
ان يراد بفعل ما هو سبب للخلق لانه عليه السلام كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقا له انه

قوله وهي أي أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته أي بارادته بالعبد باتفاق القائلين
بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء ينبئ عن
الرضاء دون الارادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكل و
من البين ان كون افعال العباد بخلقه تعالى يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته
ومشيئته لكان اوفق ولما يقتضي الكون بخلقه الكون بارادته يقتضي الكون بقدرته فلا
وجه لتركه ولذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائلين به قوله وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك
اشارة الى خطاب التكوين بمعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى يجري عادته فيما اراد شيئا ان
يقول له كن فيكون والاظهر ان المراد به الاختيار لان الحاكم ينبئ عنه والقضية يكون
بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشية فصدر بالتجريد القضاء ويكون بمعنى
الصنع وعلى هذا حمله الشارح لكنها بمعنى خلق الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى
لكونها بقضائه الا كونه بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة فهي الارادة
الازلية المتعلقة بالاشياء احترازا عن كثرة التكرار مع الارادة قوله لانا نقول الكفر مقضي
لا قضاء ومحصل الجواب ان الدليل اعني قوله لان الرضاء بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة
لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضاء بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى
والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه ان الرضاء بالمقضي ايضا واجب لكن من حيث انه مقضي
والرضاء به من حيث انه مكسوب العبد كفر وما هو المشهور ان الرضاء بالقضاء واجب انما هو
في القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعني ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع ان
والكلام فيه ثم التحقيق ان الرضاء به واجب قوله والمعتزلة تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لو كان
المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا ان يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة و
يندفع بعض ما تقدم هذا والاظهر ان المراد سلب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيئته
قوله قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما الاولى اراد بهما كما عرفت فلا تذكر و
المعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير فرق حيث قالوا اراد ايمان الكافر رغبة واختيارا لا اجبار

لا اجبار واضطرار لكنهم خالفونا في جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا الا في [illegible]
ذلك اذ لا مغلوبية كما لو كان اراد ان يدخل داره فلم يدخل فورد عليهم ان
ذلك لا يخرج عن الشناعة ولا يخفى انه لو تم ارادة وقوع الشيء اختيارا لتم ارادة الشيء
مطلقا من غير استلزام التكليف اذ الارادة يجامع الاختيار فلتحقق تلك الارادة المطلقة
في ضمن ما يجامع الاختيار وتحقيقه ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة
ونحن نقول لا يقبح منه شيء والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف
بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته واما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا
اذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به واما تعلق
التكليف بخلاف ما علمه تعالى وارادة واقع قوله والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور
والقبائح قالوا افعال العبد ان كان واجبا يريد الله تعالى وقوعه ويكره تركه وان كان حراما
فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلفين
فلا يتعلق به ارادته ولا كراهته وفي قوله حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته الخ
انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب انه لا ترك ارادة الخير
بزعم ان ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قوله المجوسي لان الله تعالى لم يرد اسلامي تعريض
بان الاسلام شيئا على ان المعتزلة وفي قوله عمرو بن عبيد رحمه التوبيخ بالتعريض بكون
الاسلام خيرا وقوله المجوسي فانا اكون مع شريك الاغلب يحتمل ارادة انا ارجح الشريك الاغلب
وارادة اني مضطر في يده وفي قوله السمراني تعريض بالاستاد بانه ناقص في تنزيه الحق
وتسبيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قوله الاستاد تعريض
بان نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعبد بحيث لا يجري في ملكه الا ما شاء
قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به الخ نعلم من انفسنا ان الشيء قد لا
يكون مرادا لنا ونأمر به العبد وقوله الا يرى ان السيد تتوق له ولا يخفى انه لا يصح تعليله بجعله
حكم ومصالح يجب ان عليه تعالى ولا يعتقدوا ولانه لا يسأل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان
المراد انا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به ولا يصح لانه اول المسألة والحق اثباته بالتمثيل

بما نعلم من غير نزاع من احوال فالصحيح ان يقال بحث نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا و
يؤمر به وقد يكون مرادا او ينهى عنه الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان
عبده يامره بشيء ولا يريده منه فالله تعالى يامر بما لا يريد لحكم ومصالح اه وكانه المراد بما
قال لكن وقع في تقريره الاختلال قوله والعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة
ويعاقبون عليها ان كانت معصية والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرج
عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة والمعاقبة عليها لتكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها
ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال با
لاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه يخلقه عند المعتزلة
او بان يقدر له وخالفه كما هو مذهب الاستاذ او بسبب ان العقل يكسبه كما هو عند الاشعري
او بان صورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله والعباد افعال على الجبرية
وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بالايجاب والاضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن
قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا بسبب الحق قدرته سواء كان جزء المؤثر كما هو
مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبا
رة حيث خصها لمذهب الاستاذ والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم والجبرية في
القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن او هو الصواب والتحريك للازدواج
قوله لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا يدل على ان خلاف الجبرية لا يختص بما يثاب
ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه ايضا وربما يقال يشمل سائر
الحيوانات ايضا قوله ولا قصد نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في
سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تاثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره واضافة
الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة
غائية والارتعاش منشأ الحركة ولكن ينبغي ان يفهم الفرق وهي لعدم الاطلاع على اسباب
حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش فحينئذ لو علم ان الكل بخلق الله تعالى وايجاده لم يلتفت
الى الفرق واورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب بانه ينبغي انه لا يسأل عما يفعل

يفعل وتقرره انه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف ايضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم
صحة التكليف المحال ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه ايضا مثل في بطلان
ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد افعال يقتضي سابقة القصد و
الاختيار ان الاقتضاء وهمي فيما وضع الفعل للقصد عند ائمة ارباب اللغة الذين هم
ليسوا من اهل التحقيق للوهم على انا لا نسلم ان الاقتضاء بحسب العرف فقط بل اللغوي المبني على الوهم
والا فلا فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان
لا غير وانما فهم القصد لتوهم القصد من شأن بعض الافعال قوله والنصوص القطعية بالنصب
عطف على الآية المتكلم في قوله لانا لا ان تنفي ذلك عطف على نوق فقط فقد عطف الادلة
السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على
القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية انه (تنبيه)
انه علق فعلهم بمشيتهم وهو لا يكون مع نفي القدرة والقصد والاختيار ولو قرئ
قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية مع عدم صحة الملازمة لعدم الفعل
للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالي فالآية الاولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق على
اعمالهم واسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه
للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة
اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته اورد عليه
ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى افعال العباد انه يلزم ان
يكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة
واجاب عنه بهذا الجواب والاعتذار ان ما سبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات
الجبر على مدعي التعميم وبينهما فرق بين نعم يتجه ان اقتضاء الكلام فيه اولى بمقام السابق لسبقه (استقصاء)
والامر فيه هين والجواب عنه بان السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيانه (تنبيه لنسخ)
بالنسبة الى كل ممكن وهي ومع ذلك خفي لما لا يخفى على من هو ذكي بل غبي فلا يلتفت اليه
فانكما نحن ما استحققنا عنه قوله لانهما اما ان يتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع او ر

علیه ان تعمیم الارادة لیس الا بشموله الوجودات اذ لو کانت الارادة شاملة للعدم ایضا
لم یکن عدم ازلی لان کل مراد حادث بل العدم نتیجة عدم الارادة کما نطق به الحدیث
المرفوع ما شاء الله کان وما لم یشأ لم یکن ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشیء
بحکم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان
علی الشیء الواحد کما قیل الا ان یقال ان تعلق الارادة بالوجود یجب والا لامتنع
لامتناع المعلول بدون العلة ولکن ان یتعلق بالعدم الاشیاء کوجودها مرتبط بالارادة
الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا یخفی تعلق الارادة بالعدم الا
ان یعنی الارادة العدم باعتبار عدمها ولا یذهب علیک انه یمکن ان یقال فی العلم ایضا علی نحو
الارادة بانه ان تعلق العلم بالوجوب وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود یقتضی
امتناعه والا لزم خروج امر عن علمه فافهم قوله فیکون فعله فعلا اختیاریا واجبا او
ممتنعا الاشکال اقوی ومنع منافاة کون الشیء واجبا او ممتنعا للاختیار خفی نعم منع اقتضاء
العلم الوجوب وافراد العلم تابع الوقوع فلا یوجب الوجوب واما نقضه بافعال الباری جل ذکره
فباعتبار علیه ظاهر لانه عالم فی الازل بکل ما یفعل فیکون واجبا فلا یکون اختیاریا واما
باعتبار الارادة فقیل مبنی علی ازلیة تعلقاتها وفیه بحث لانه کما ان تعلق الارادة وان
کان حادثا یوجب الفعل فیخرجه عن اختیار العبد کذلک هذا الایجاب یخرجه عن اختیار الواجب
ولا یمکن ان یدفع النقض بان تعلق ارادته باختیاره فلا یخرجه ذلک الوجوب المتفرع علیه عن
کونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق ارادته لیس باختیاره لان تعلق ارادته تعالی عقیب ارادة
العبد فتدبر قوله ومعلوم ان المقدور الواحد لا یدخل تحت قدرتین مستقلتین ولا تحت مستقلة
وغیر مستقلة والا لم یکن المستقلة مستقلة ویمکن ان یقال الدخول تحت مستقلتین هی المستقلة
والمجموع المستقلة وغیر المستقلة فلذا اکتفی بنفی الدخول تحت قدرتین مستقلتین ولا یخفی
ان السؤال انما یتوجه علی من یجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتین کالاستاد والقاضی قوله
وبالجملة ان القدرة من العبد وارادته من قبله ان اثبت فبالبرهان علی ما عرفته والبدیهی
لیس الا مطلق المدخلیة سواء کان بالتاثیر بالمجرد وکونه مدارا محضا کما للاحراق بالنسبة الی النار

اولا

النار ولا بانا نجد بکما نتوهم البعض لان نفی التاثیر لیس بدیهیا بل انما یثبت بقیام البرهان
علی ان الکل بخلقه تعالی استقلالا قوله وایجاد الله تعالی الفعل عقیب ذلک خلق فعلی
هذا هو التعقیب الزمانی وان قارنت القدرة مع الفعل فهو لیس التعقیب الزمانی ان اخذ بحسب الحقیقة لان
خلق الله تعالی الفعل لا یتوقف علی صرف العبد القدرة والا لاحتاج فی خلق الافعال الی غیره
تعالی عن ذلک بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادیة التی لیست سببا الا وجه و
صرف العبد قدرته وارادته انما یعتبر سببا بعد خلقه تعالی حتی لو صرف قدرته ثم لم یخلقه تعالی لم
یکن کسبا فالکسب متقدم علی الخلق ذاتا متاخر عنه وصفا ولا بعد فی ذلک فان الرمی باعتبار
کونه فعلا وکون الفعل مقدورا لله تعالی باعتبار الایجاد ومقدورا للعبد بجهة الکسب
علی ان الکسب صرف القدرة فهی الله تعالی اما الله فلا شیء للعبد واما العبد فهو خالق بعض
افعاله ولا ینفع انحلاله ولا ینفع دعوی کونه اعتباریا فی اخراجه عن کونه مخلوقا للعبد لان
مسألة خلق الافعال تتناول الاعتباریة الا یری ان جعل الکفر من المخلوق ثم وانه اذا کان
کون الفعل موجودا من الله تعالی وکونه مکتسبا من العبد فهو راجع الی مذهب القاضی ان الفعل
تحت القدرتین تحت قدرته بحسب ذاته وتحت قدرته بحسب وصفه قوله والکسب مقدور وقع فی محل
قدرته والخلق لا فی محل قدرته فیه ان الکسب قائم بالمقدور والخلق بالخالق فکل منهما واقع
فی محل قدرته ویمکن ان یدفع بان المراد ان الکسب مقدور وقع مکسوبه فی محل قدرته والخلق
مقدور وقع مخلوقه لا فی محل قدرته والعبارة المستقیمة الکسب المقدور وقع فی محل قدرته و
الخلق المقدور لا فی محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالکسب انه ما لم یخلق الله تعالی الفعل
عقیب صرف القدرة لا یعتبر کسبا قوله ان الشرکة ان یجتمع اثنان وینفرد کل منهما بما هو له
فیه انه اجتمع الخالق والکاسب فی الافعال وانفراد الواجب بالخلق والکاسب بالکسب ولا ان
الکسب امر اعتباری کما عرفته قوله ان الخالق حکیم لا یخلق شیئا الا وله عاقبة محمودة بتقیدها
فیه انه اذا کان لهذا الخلق عاقبة محمودة یکون الکسب ایضا کذلک لان ما یترتب علی المخلوق
یترتب علی المکسوب ولا یخفی قوة هذا الاشکال وغایة ما یمکن ان یقال ان الاتیان بما له
عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبیح فیه انه لو علم الکاسب العاقبة

الا الموت
ذاته مقدم علی القتل وباعتبار افضائه
الی القتل فالرمی باعتبار ذاته مقدم علی الرمی
باعتبار کونه قتلا وکونه القتل مقدمة العبد
باعتبار الایجاد ومقدورا للعبد بجهة
الکسب یتبع علیه ان الکسب

المجوزة للقبيح يكفي مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه و
لا مصلحة له فيه فيعد سفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه
فتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه بخالص والكاسب يتصرف في ملك الغير بلا
برضيه وذلك سفه قال في الحسن منها ما لا يوافق القبيح مما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه
والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل
الله فانه حسن ابدا بالاتفاق وهذا في توضيح الحسن انه يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وافعل واما
البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفي فعل الصبي مختلف فيه وفسر الشارح
وما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من افعال العباد فلا يرد
خروج افعال الله تعالى عنه ودخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى التعريف بالحسن بحكاية مذهب
البعض وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى في اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم
والثواب ايضا لا يخص الآجل فانه كثيرا ما يجزى الفعل عاجلا اذ العبد قد يثاب في البلاء
العمر ... في الآخرة والمراد المدح في الشرع لا باعتبار مقتضى العقل فيكفي في التوضيح حكم الامر
وكون الشيء بحال يكون متعلق للذم والعقاب احسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند
اكثر اصحابنا وان الرضا يشمله فينبغي ان يجعل محكوما عليه والذم قولا وفعلا او ترك فعل او
فعل شيء عن ابتهاج حال الغير لنزول المواقف ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول والفعل
تركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل في التوضيح ترك السنة وان
لأنه لا عقاب عليه لانه يتعلق به الذم لا لانه حرام ثبت عليه ويوجب حرمان الشفاعة قال بعض الله
اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة
الله ولهذا الحكم بان القبيح ليس بمرضاة ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير
ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضا عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم
الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم ايضا لا يخص العاجل قال الله تعالى فاذن مؤذن بينهم
ان لعنة الله على الظالمين ولذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى فاخذه الله نكال
الآخرة والاولى وقد عرفت ان الارادة والمشية اي فعلا لجميع ما سبق من مسئلة تعلق الارادة

قد تكون

الارادة والمشية والتقدير ومسئلة ما تعلق الرضا او عدمه والمتكلم لم يعلم بمسئلة الرضا
ذلك لكن يتجه انه لم يكف بعضها حديث المحبة والامر الا ان يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان
الرضا قوله وكان هو المضيع لقدرته فعل الخير فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه ان
استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرته فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا
بتضييع فعل الخير على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات
يذهبن السيئات ولو النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بحسنة فيضيع قدرته فعل
الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لا يتصور عليه استحقاق
العقاب على تضييع قدرته فعل الخير بل من علله بتضييع قدرته الشر وكسب الشر واضاعته فعل الخير
ايضا وقد عرفته وهذا رد لزعم الكافرين بانهم لا يستطيعون يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة عنه
مع ان العدم ازلي خارج عن قدرتهم كذلك التضييع واخفى تعقيد الاشبه ان معنى لا يستطيعون
السمع معنى صم تنزيل اذ انهم بمنزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليه والتنزيل منزلة
عادم السمع قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة وقد اتفقوا على انه لا فعل
الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام
الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل
حتى يستحيل بدونها قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فاي منع بعد تسليمه لزوم وقوع
الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد
الامثال كما في اعراض بقائهم بقاء وقد يقال بان المراد ان الاستطاعة التي بها الفعل مقارنة
الفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال او لا
فالجواب ان الاشعري ينفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه بان يقال الاشعري
الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده البيان و
ما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده ولان الاصل العدم فيبقى على الاصل نعم يمكن بيان
انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل
على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فان ثبت انه حدثت مع الفعل لان الاصل العدم قبل حاصله

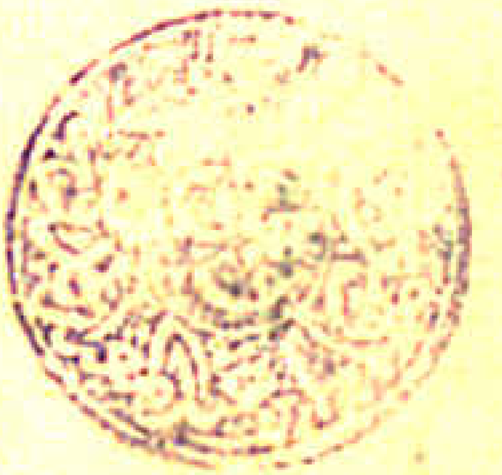
ظ
خلاف ... في مكانه تجدد الامثال
شارحه
بل

انه لا يصح وجود الفعل السابق اتفاقا ودعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة
قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لا انه لا بد من تقدمها كما سبق ويمكن
دفعه بان الممتنع عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والثابت عند المعتزلة جواز
تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل قال السيد
بانه يجب ويتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه قوله فقد تركوا مذهبهم حيث
جوزوا مقارنة الفعل القدرة لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل
تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود وقد قالوا لم يحدث فيها معنى لا شيء انه	د الموجود
قال على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض بمعنى ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال والا انه
يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه لانه يتعلق [illegible] المقدمة وتفصيله انه	لانه يتعلق ط يتعلق
لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة
الاولى بحكم بجواز وجود شرطه في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ
القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور الثابتة فقد قال ورد عليه انه يجوز
ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمحله فقد
غفل انه بعينه تفسير الشارح وبما نقلنا لك من مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح
في وجه النظر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
اه قوله ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد قبيل هذا البحث الامام الرازي ومقصوده
رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل و
الا يوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء العرض والمعتزلة لا يجوزون ان يكون القدرة
علة معه والا لزم ايجاد الموجود وغرض البعض تحقيق الحق من غير تقييد بمذهب وفي ان وجود
القدرة قبل الفعل حتى بحث الا ان ينسب الى الحكم بديهية الفعل وقوله واما امتناع بقاء
الاعراض اه دفع لما يتجه على قوله والا فقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا
بالمحل انه ح لا يكون احدهما اولى بان يكون وصفا للاخر من الاخر لذا قيل وانه ح ليس احدهما
اولى بالوصفية للاخر من شيء من الامور القائمة بالمحل لكن في اتمام امثال هذا الوجه صعوبة اذ لو

اذ الوصفية تابع لاختصاص الناعت فيجوز ان يكون هذا الاختصاص لواحد من امور قائمة
بمحل دون اخر قوله اشار الى الجواب بقوله وفيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت	وبقاء المستطاع
الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة امر عدمي لزم قيام العرض بالمعدوم وان
لم يكن باقية لزم تكليف العاجز لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن
مستمرة الى حين الفعل لانا نقول فكذلك العرض والقدرة ايضا مستمرة قوله فان قيل
الاستطاعة صفة المكلف يعني انه يمتنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف لانها
لو لم يكن صفة كيف يصح اعتبار التكليف عليه قلنا صح لانه يرتفع به عجز المكلف ولو ورد هذا
السؤال على كون الاية شاهدة لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة
المكلف بالحج حيث يسند اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى
تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج وظاهر الاطلاق وان كان قولا فليتصحح تفسيرا به
انسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها يحتمل الرجوع الى الاية وقولنا هو وسلامة اسبابه
لا يستلزم كون سلامة اسبابه وصفا له اذ يقال هو وعلمه مع ان العلم ليس صفة له و
يريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه قوله وصحة التكليف يعني بهذه الاستطاعة التي
هي سلامة الاسباب اذ يتمكن العبد من الفعل الذي يخلق الله تعالى القدرة عقيبه لا مقارنة وقوله لا
الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما في قوله فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول
وفي اطلاق العجز بالعرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم منه من العجز الا عدم الاستطاعة
الثانية قوله وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة فجعل الشارح محصل الجواب
ان الكافر مكلف بالايمان بالقدرة المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فيلزم الفعل
بتقدم القدرة على الفعل ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون كلام
المحقق تحريرا لكلام الامام ايضا قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع وفيه بحث اذ الاشعري لا يجوز
لعدم القدرة لامتناع بقاء العرض فلا وجه ان يقال بعده انه يلزم بقاء العرض قوله و
لا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه بجميع الضرب هذا ما اتفق عليه علماء
جواز التكليف به على ما هو المشهور الا ان تأمل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا وتارة

[illegible]

بالاتفاق واما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق
عليه انما الخلاف في جوازه واما ما يمتنع بناء على علم الله تعالى وارادته خلافه فالتكليف
به واقع فضلا وانما النزاع في الجواز ثم يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع اقسام ما لم يقع
بالتكليف فيقع ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض وهو المشهور
يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه اذ لا شك بعقلا ثم عدم التكليف بما يشعر الوسع بالممكن ط
الى ان الزمان في فعله ولا يخلف العبد غير مخفوظ ومما يدل على ان الامر في فعله انبو تحى
بليسما هؤلاء ليس للمكلفين ان الملائكة ليس من اهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع
التكليف الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه بناء على عدم وقوع التكليف وانما بناء على عدم
امكانه فان القاضي فسر بما معناه ولا تحملنا ما لا طاقة لنا من البلاء والعقوبة او من التكاليف
التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا طاقة والا لما سئل التخلص لا نفي
عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا مطلقا ولا يذهب
عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا الاخبار
فلذا استدل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان
المستقبل مرادا ولم يكن المضارع لنفي الاستمرار وجعله دون بيانهما خرط القتاد
وجوزه الاشعري بناء على انه لا يقبح من الله شيء فان قلت هذا تجويز التكليف بالممتنع
في نفسه قلت لم يجوزه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجموع المطلق و
لكن لا ينفعه عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب من العبد تحصيل المستحيل فعله وهذه
نكتة ثابتة هذه النكتة لا تخفى على من هو اهل التحقيق وانما ينبغي لاحتياجها الى دقة
نظر في استخراجها ودفعه بالنقض وهو انها لو صحت لزم ان لا يجوز تكليفنا امثال ابي لهب با
لايمان لانه علم انهم لا يؤمنون واخبر به وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا في
كيف وكل واحد يؤمن قبل عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان
قبل اليأس ولو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان عند اليأس ممتثلا لما كلف به و
خارجا عن عهدة الامر على ان هذه البحث لا يجري في التكليف بالايمان مع علمه تعالى بانه لا ياتي بها اصلا



اصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح وهو ان العلم بعدم وقوعه لا يلزم كونه تعالى اخبر
وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم وانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن
عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لا خبر به لا بعدم ايمانهم قال و
ما يوجد من الالم في المضروب عقيب الضرب النزاع مع فعله والله تعالى خالق لافعال العباد و
الخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب التشنيع بان لا شك لانه افعل من العبد وقوعه لا صنع
للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفي كونه مخلوق العبد ينفي ذلك لا محالة
فان مكتسب العبد مما للعبد صنع في تخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى
وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله الا وان لا يجب بالتخليق انه وتمحى انه لو
لم يكن للعبد صنع لا بالكسب ولا بالتخليق في وجه مما اخذه العبد به في الاولى وان قدرة ويمكن
دفعه بان العبد لم يفعل ما يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به احد وفعله واما الكسب فلا
شك انه كسب ما ليس في محل القدرة عليه فاما النقل الذي يتولد منه العلم وان كان
قائما بالنظر لكنه ليس في محل القدرة عليه وبهذا اندفع ان المتولد قد يكون في محل القدرة
ولم يحتج في دفعه الى ما قيل ان هناك ضمة مطوية وهو انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا
بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا كسب في جميع المتولدات
او رد على قوله وايضا ان تمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد من عدم حصولها
قبل وجود مباشرة السبب وبعده لا ينافي كونه مكتسبا له لان صرف القدرة والارادة
الى الفعل المباشر متوجه ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه
لو لم يتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك بعد تحقق السبب
مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان يقال ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول ان
يكون الحصول بارادة المتمكن فلا ارادة مما به ترجيح احد طرفي المقدور في الغالب ترجيحا بلا اراده
ليس بمقدور بل الان ما ذكره اظهر فلهذا اختاره فتأمل فيه والمقتول اي كل مقتول ميت باجله
الاجل في الحيوان هو الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه وللانسان اجل واحد عند غير الكعبي من
المعتزلة الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض

المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي ايضا مات باجله فلا يكون قوله والمقتول ميت
باجله مخالفا لما عنده ومن قال اراد به غيره جماعة ذهبوا الى ان ما لا يخالف عادة الله تعالى
واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر
عادته تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول ميت باجله
فيكون هذا القول رد زعمهم ايضا فلا يكون التفسير بالبعض لاخراجهم بل لخص بيان
زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن
درجة الاعتبار لان الفرق بين خلاف العادة وما هو عادة واني اوقعهم في التزام
من الشناعة الزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل وجعل فعل الله تعالى لزم خرق
العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى الاجل انه اقدر القاتل
عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل وقال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان
المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تاخر فهل يتخلف
ذلك في المقتول المعلوم في حقه انه ان قتل مات واذا لم يقتل فيتعلق الى وقت هو اجل
له قوله لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم الاية
قد يقال هذه الاية في النفي بل مصدره بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل لكل امة لا يستلزم
تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففي الاستدلال بحث قوله واحتجت المعتزلة بمخالفة
لا نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد ساير
المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها ووجه بانه يجوز ان ما ذكروا من الشبهات
مصورة بصورة الحجة ولا يبعد ان يقال تبع الواقف لا زعمهم فان ما ذكروا حجة لا شبهة
كما زعموا ولهذا اجاب عما اجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع الشبهة لا ينفع لو كان قوله
ميتا باجله لما استحق القاتل ... اجيب بان الله تعالى قد اجله بهذا الوقت لعلمه بانه قتل في هذا
الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير
الاجل ولا ينافي ايجاب الدية او القصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالاية ان الله
تعالى قدر اجله سبعين لانه قدر اربعين مع تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد

في الحديث

بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان الاحاد والاحاديث لا يعارض الايات القطعية
او ان المراد بالزيادة بحسب البركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني قوله لان الرزق
لما ساقه الله تعالى الى الحيوان فياكله ما يعقد عليه تعريف الرزق كل ما ينتفع به حي
سواء كان بالتغذي او بغيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة
فلا اختصاص له بالماكول اجماعا ولهذا يعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند لعل قوله
المواقف الرزق عندنا ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله تحرير الامر زق بل هو نفي لدعوى
اختصاصه بالحلال وما اورد على التعريف المعتمد انه يدخل فيه العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا
وعلى كلا التعريفين قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع
به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريف ما ساقه الله تعالى الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه
جواز ان ياكل احد رزق غيره وما اورد على تعريف المعتزلة بما ملكه المالك فمدفوع بان كلا مالكه واجب
بان الحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما ياكل الدواب رزقا قوله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر وعلى الوجه
الاول انه لا نقول على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وقع وجود
حيوان لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع بغذا وقيل على الكل يلزم عدم كون حيوان لم ياكل
حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه لا يصدق حقا حل ولا حرمة قوله لان ما قدر الله تعالى غذاء
الشخص يجب ان ياكله لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك ياكله المالك
قوله والله تعالى يضل من يشاء خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى قصر الافعال لمخالفة
المعتزلة في صحة اسناده اليه تعالى ولانه اشنع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم
كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر بطلب الهداية الى
الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لابد من تخصيص من يشاء لا
يتصف بالهداية في الهداية وبالضلال في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل قوله لانه الخالق
وحده دليل على عموم الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قررناه وهذا الحكم فرع
خلق الاعمال ووجه الاشارة الى ان الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا

و يترقى بيان

المورد الخيالي

ص
قوله لانه ما قدره غذاء اه
لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل
في مفهوم الرزق قوله واما
على الملك فلا يمنع اه
انما يصح لو لم يعتبره معنى الملك
الاكل وقد اعتبر حيث قال
مملوك ياكله المالك

انه تعالى عارف ان تقييد الشيء بمشيئة الله تعالى انما يكون فيما لم يعلم مشيئة الله تعالى به وفي قوله لانه
عام في حق الكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى السلام بانه يدعو كل احد وقد ترك
دعوة كل احد انما يتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول في
جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من زمانه وقوله والا الاضلال عبارة عن وجدان العبد
ضالا او تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله تعالى بجعل الاضلال بمعنى وجدانه
ضالا بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا او بجعل الافعال
بمعنى التفعيل بمعنى تسمية الله تعالى اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما في قوله ولا تجعلوا لله اندادا
اي لا تسموا الاشياء اندادا له وله توجيه اخر وقوله اقدار الله تعالى الشيطان على اضلاله
والمراد التعليق بالمشيئة ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا
والاضلال كذا الا انه فسر هداية الله تعالى واضلاله في الشرح بالمشيئة قوله نعم قد يضاف
الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب المضاف الى النبي عليه السلام على بيان الطريق
ساغ لما ان يحمل التقييد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساغا وانكره في كلام الشارح
ان الهداية عند المعتزلة اي في الشرع والا فلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة
قوله وقيل هداه الله لم يهتد مجاز ومنه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
على ما هو المشهور من ان استحبوا العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل
ان يكون عن ارتدادهم قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب البيان الا ان قالوا اريد بها
ظاهر طريق الصواب باطلا فات طريق الصواب لم يوافقه الاية الحديث المذكوران ولو اريد اظهار
طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فيما يوافق الله لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق
الصواب على احد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله تعالى الاهتداء فيه ولم يوجد لانه لم يظهر
لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع
ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق العطاء وعد فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم في تلك
البيان واندفع ايضا انه يبطل كون البيان المذكور مدحا بالمهدي اذ لا مدح الا بالحصول
اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول تضييعه وقد يمنع كونه تضييعه بل فضيلة بمجموعه مع

قاده الحياد

مع التقيد قوله والمشهور يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والاحالة المبطلة نقل
عن المعتزلة انهم لا يعلمهم بطلبنا وليس المراد ان المشهور بينا في ما ذكره المشايخ وهم
فقيل يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى
الغير الشرعي فلا منافاة قوله وما هو الاصلح للعبد في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا
والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي المواقف ما هو الاصلح في الدنيا
لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقد مر في صدر الكتاب تدل على ان المراد
الاصلح في الدين فلعل قوله في الدنيا هو من الناسخ وقوله ولو كان له منفعة على العباد
والتحقيق في ضرع الهداية مدخول بانه يجري الاعمال الواجبة شرعا وبحد المنع الذي
اوجب على نفي الانعام على كل احد وقوله ولما كان امتناعه على النبي عليه السلام فوق امتناعه
على ابي جهل وما يمكن ان يقال ولما كان شكره على النبي عليه السلام اوجب منه على ابي جهل
فيها ان انعام النبي عليه السلام اكثر من انعام ابي جهل لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من
الاصلح بحاله وقوله لما كان لسؤال العصمة اه انه بالسؤال والابتهال الى الله تعالى يجب اللطف
اصلح بحاله والصبر احق بالانعام وفي قوله ولما في قدرة الله تعالى انه يجب مصالح العباد
بيوما وما ذكره في جواب غاية مستبهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب
لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية
لمصلحة والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم قوله وعذاب القبر للكافرين ما ثبت في
حق الكفار وما عنه انه يسلط في قبره تسعة وتسعون تنينا تنهشه وتلدغه ووجه تخصيص
علماء الحديث بهذا العدد بانه لا عراضه عن تسعة وتسعين اسما لله تعالى وينبغي ان يراد
بالعصاة من مات على العصيان فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له ويدل على ان من
العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة عن عذاب القبر فانه لو كان متحققا واقعا
لا محالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار تيقن حكم
عذابهم او يغدا بهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة قوله عذاب الابرار بالظن
الاولى فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فكذا التنبيه وقوله جما

بل علينا ما

حية عظيمة

تنهشه

ويعلم ويريد متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع اي بما يعلمه الله تعالى ويريده
يعني شيئا منهما غير متعين وان صرح الآثار بالبعض كما مر في التعذيب وكما جعل على وش
الجنة ولبوس تحت الجنة ودخم اله ويحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه
الميت ويريده قوله وسؤال المنكر ونكير اي ثابتان وهما ملكان يدخلان القبر وفيه رد على الجبائي
وابنه والبلخي انكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر
عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ويردنا ما وقع في حديث المصابيح
عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله عليه السلام اذا قبر الميت اتاه
ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكان النكير اشبه من المنكر
حيث يشتبه بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكرا ونكيرا جنس
والا فيقع في ساعة واحدة ينقطع اموات باطراف العالم فلا يمكن ان يشمل الجميع في
آن واحد ولا يبعد تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس
عن نبيهم والمراد من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال
في المتن وقوله ثابت كل واحد من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد
قوله لانها امور ممكنة لا مستحيلة حتى يجب تاويل السمعيات الواردة فيها اخبر بها الصادق يقبل
النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد بالصادق اما النبي عليه السلام لان القرآن ايضا علم من
جهته واما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي عليه السلام وحي يوحى وما ينطق عن الهوى ولا بد من
قيد آخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على
ما نطقت به النصوص لان ما له معارض ليس مما نطقت به النصوص ولا يخفى ان ليس فيما ذكره من
النصوص ما يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اشار على ما قرره من كثرة النصوص
الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على
التنعيم وهو قوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة ولم يرع الترتيب والا لقدم نص التنعيم
على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره في المواقف من انه عطف عذاب يوم
القيامة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانتشار
من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا ولان الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية

(هامش: ولبوع طيب)
(هامش: وقد اكد)

الثانية ان الحق ان التعذيب من غير تراخ وتوجيهه بان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الآخرة قليل
فلا يستقل الى ان يستعمل الفاء تاويل لا داعي اليه وان شئت زيادة الجملة لا حاجة بنا فيه الى هذا المعنى وفي
كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى ان الاثبات بالادلة السمعية حق وكون الاخبار الآحاد
لا ينافي كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية
بناء على ان تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من
الحيوة قدر ما يدرك به الم العذاب او لذة التنعيم بناء على انكارهم مبني على عدم تجويز وهذا بعيد
ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في الآخرة بل الظاهر انهم لما وقفوا بعض الاخبار لم يصرح
به الشرع ولا يمكن تاويل بان عذاب القبر ونحوه بردها عندهم التاويل وانما كونه في بعض الحيوان
والعظم في الهواء المشاهد انه الآن تحت من غير مشاهدة حيوة فيه مشبها لقوتيان يحكم به
بخروث العصبية في قبضة وجعلوا من احرق وذر اجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
وقبولا ودبورا اقوى شبههم فذكر المصنف بلا قيد وذكرنا اختلال بالبيان وتشبعهم بعدم العلم
في عجائب الملك والملكوت وبانهم لم يشعروا قدرة الله تعالى لم يشعروا بالعقول
بما هو خارج عن عادته الاحياء تعذيب معرفة العقل والسمع
متعلق بالمصدر قبل بقدرة الله على الايجاد والاماتة والنشور الكلام في التفصيل
الكشف ظواهر احاديث متواترة المعنى قوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر
الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اورد بالذكر بل يجوز ان يكون من الآخرة باعتبار البرزخ واول
مباحث الآخرة الا ان رعاية الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره قوله والحق كحقيقة كل شيء ما يخصه
وثابتا عبارة الشرح حيث وقع في الكتاب والوزن هو الحق الحشر
من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عليه السلام عبده ورسوله وابن
امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل قوله والبعث
قال الامام الرازي مسألة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم
هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه او عمره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير

(هامش: بعض المعتزلة والروافض)
(هامش: وجوز بعض المعتزلة تعذيب من الكرامية اه)
(هامش: على تجويز)
(هامش: اختلال كم)
(هامش: يطرح)
(هامش: تفهيم بيان)
(هامش: وكلمته)

وهو بالموت والثاني انه يفنى ثم يعيده بعد ما خرب به وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا عارفا او يوصل اليه
الثواب والعقاب والثالث انه يخرب هذا العالم الكبير ويخربه بتفرق الاجزاء او بالاعدام والانفس و
الرابع انه يحيي ثم يعيده بعد تخريبه وهذا هو الغرض في شرح احوال الجنة وبيان الجنة والنار ويعرف بعض
المدرك المودع من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح الى ابدانها كما اتفق عليه الا ان الاقوال
المحكية في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر
المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين
والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي
ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان
بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها
مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من
الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهو قول
القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه
قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد
البنية فيمكن المعاد واذا عرفت كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف
فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقل من جالينوس يدل على التوقف في انعدام الجسم انما التردد
عنده في انعدام النفس قال حتى الحق هو البعث الجسماني مطلق واما انه هل يفنى الانسان بالكلية
ثم يعاد او يتفرق اجزاؤه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا لعدم قطعي الشرع فنفي البعث على ما سبق ينبغي لا
ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي ان يكون اشارة الى ان الراجح عنده ذلك
ووجه ان اعادة المعدوم غير مقطوع بالحق مع انه يعتقد فيقاس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم واعادة
المعدوم ممتنعة ان الصغرى ممنوعة لصحة هذا التقدير ممنوعة لان الاعادة في جميع الاجزاء الاصلية للانسان
واعادة روحه اليه كما ورد في الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان اهل الجهنم ضرسه مثل احد يقتضي
هذا ان يزيد اجزاء اهل الجنة وعن الشعارة يكون [illegible] بعض اعضائه يكون [illegible]

Margin: البنية [illegible] — يفنى بيان — ان امتناع — [illegible] — خلد [illegible] — [illegible]

اخره مع انه خلاف المشهور قد يجاب بان تعظيم الضرس للانتفاخ لا لحجم زائد والالزم تعذيبه بلا
شركة في المعصية ويرد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن ان يرد بان الله تعالى يحفظ الجزء
الزائد عن العذاب او انما زيد لتعذيب الجسماني لتعظيمه بل يجوز ان يكون الاجزاء المزيدة هي النار لكن
وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام تعظيم الضرس من غير الاجزاء لكونه با
لانتفاخ والالزم التعذيب بلا شركة وفيه ومن ههنا قال [illegible] واما من مذهب الاول للتناسخ فيه
قدم راسخ [illegible] لانه لو [illegible] فوق التناسخ والابعد ان يذكر في الجواب بيان [illegible] ويسمى
مثل هذا تناسخا لكان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا قال [illegible] مذهب الاول للتناسخ فيه قدم
راسخ انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول التناسخ هو
لا انتقال الروح من بدن الى بدن متغاير في الاجزاء الاصلية لان البدن الثاني غير الاول [illegible]
بالمغايرة السند لا بالسجع [illegible] وقع بعض [illegible] لم يكن [illegible] لانه لو [illegible] لا يمكن [illegible]
في لغة الميزان والعيث [illegible] فائدته [illegible] الظاهر [illegible] فائدة مطلق والجواب
ان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان الكتاب فيه اشهد ان لا اله الا الله وان
محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فما لم يكن
للعمل وزن حقيقي يغلب الكتاب الصغير الكتب الطويلة الكبيرة [illegible] وعلى تقدير كون افعال
الله تعالى معللة بالاغراض [illegible] لانه لا ينكر احد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء
الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة النار [illegible] في كل معذب
وملائكة الرحمة [illegible] في كل بر ومن انكر الميزان [illegible] بالسيئات لعظم رجحان
احدهما [illegible] قال والكتاب المثبت وصف الكتاب [illegible] على ان المراد به [illegible]
يؤتى الذي يؤتى ليكون وصفا بعد وصف [illegible] بيان العبد [illegible] بالكتاب يحتمل معنيين كتب
الله تعالى [illegible] الدال على الحسنات وكتب العبد اي الكتاب [illegible] الحساب لان [illegible]
وما لم ينقل رضوا وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله ومحاجته وهو بعيد على مذهب الاعتزال كون
الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان السؤال [illegible] على وجه [illegible] ان السؤال عن الوزن و
قوله [illegible] معناه حمله على الاقرار [illegible] الله [illegible] وهو [illegible] الجانب [illegible]

Margin: لتعذيبه نسخة — [illegible] — [illegible] — لان البدن الثاني [illegible] — [illegible] البصر — [illegible] — مشربه بيان

قوله والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر الآية عند الاكثر والخبر المبالغ في الكثرة
ومن حمل على الماء من قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف يسمى
كوثرا لانه يشخب من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الاحاديث فالمستدل ان بنى الآية
الاستدلال بنوع آية وقوله وماؤه ابيض من اللبن شاذ لانه افعل التفضيل من اللون
ولون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد او اللمعان ويؤيد الاول ما في رواية فيه اباريق
من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن شرب منها فلا يظمأ ابدا فلا يشرب من ماء الجنة الا
للتنعيم واما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فانما يخفف الحوض بنفسه واما ان لا يظمأ في جهنم
قوله والصراط حق في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى ان الصحابة قالوا
يا رسول الله اين نطلبك فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب
في المكان المترتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور
وانكار اكثر المعتزلة للوقوع او للجواز وجوزه الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع
واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون
تطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من انكره انه الادلة او الاعمال التي يسأل عنها
ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها قوله تمسك المنكرون مقتضى
الدليل ان يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار مطلقا لكن الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية
لا ينكرونهما مطلقا فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقا وانتم لا تقولون به والمشهور
في نفي كونهما في عالم العناصر انه لو كان في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الابدان
في عالم العناصر وتعلقها بابدان اخرى فيها وانتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه ولكانه طارك
الشارح ضعفه بدله بما ذكره الا ان صاحب المواقف كان معترضا للدليل العقلي فلم يبق ما التزمه بحاله
ووجه انه لو كان في عالم الافلاك لزم الخرق والالتئام اذ مما لا يجوز فيه الخرق والالتئام الاتي بعلة
شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه يشتهونهما من قبيل ما يكون ونحوه
اما وجه انه لو كان خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتئام بل لم يذكر فيه
ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيوجد بينهما خلاء وانه ممتنع قوله

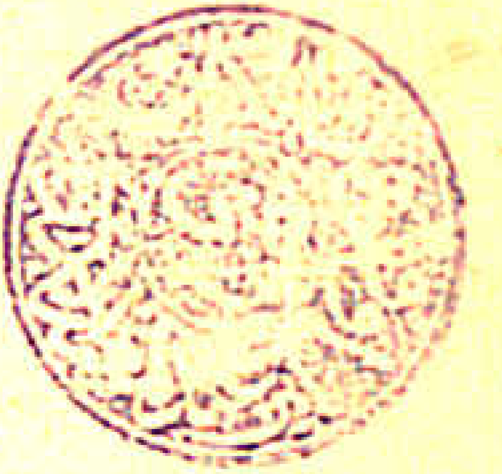
لنا قصة آدم وحواء واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ومن زعم
ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطين بالواو والياء وقد تسمى فلسطون
بكسر الفاء وفتحها وقد يقال يجوز ان يكون بالشام او قرية من العراق وكان بين فارس وكرمان خلقه
الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما
في قوله اهبطوا مصرا وقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون
وعد الجعل خبر المعدم ارادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي هذا الجعل لا يلزم وجود
الجنة ليس بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق في الآخرة ولو سلم فصار لازما بوعد الحق
قوله لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة وهو يخالف قوله كل شيء هالك الا وجهه
وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به فيما يريد الانتفاع المتعلق به والا فلا يبقى دليل
على وجود الصانع وهو من اعظم المنافع قوله اي دوامها بمعنى ليس البقاء بمعنى الوجود في
الزمان الثاني بل الدوام على ما هو الوصف فيه قوله لا يفنيان اشار الى ان الثاني تأكيد للبقاء اذ جعل البقاء
بالمعنى المصطلح لكان لا يفنيان افادة لا اعادة فان قلت لا يقتضي قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فناء اهلهما الا انهم ادركوا الفناء قبل دخولهما فلا يقتضي فناء الرضوان و
الحور والولدان وغيرهما من اهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء اهلهما بعدم استمرار
الفناء قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا اي لقوله صريحا هذا الكلام تارة
في حق اهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق الجنة وضمير فيها للجنة قوله وذهب الجهمية
الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع انما
يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم كل شيء هالك الا وجهه قوله الكبيرة
المراد مطلق الكفر والا لورد انواع الكفر غيره فيرد الشرك الذي فسر الشرع لانه داخل في الشرك
فلا يتم عدد السبعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش
المسلمين والالحاد في الحرم ترك الاستقامة في امره واورد على قول صاحب الكفاية انهما
السحاب اضافيان انه يخالف قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون واجيب بان المراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ما تقدم

عليها قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان وهذا لا يصح الا ان يكون مبنيا
لكونه ليس بمؤمن ولا يصح ان يبنى عليه كونه ليس بكافر وسيأتي مبنيا انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفي
والخلاف في عدم الادخال في الكفر لا يختص بالخوارج بل من المخالفين المحض فانه زعم انه يدخل في النفاق
والبحث انه كفر مضمر قوله ثم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا الى مجتنب النظر والحكم
بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر واما فيما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من
التصديق خلل قوله الثاني الايات والاحاديث الناطقة اي الدالة صريحة في كونها ذكره من الايات صريحة
بحث لان الخطاب للمؤمنين ... من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبني على فرض الفعل
والعصيان لا اثبات الايمان على الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض وقوعه وهي كثيرة
يجعلها جريجة الايات واما ان يجعلها للاحاديث حتى لا يبقى الاحاديث خالية عن البيان قوله بعد الاتفاق
على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر قوله فاخذنا المتفق عليه
وتركنا المختلف فيه لا يخفى ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف والكفر والكفر واسطة النفاق فلا يحصل
لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الاية يجب سببا للتوقف لكن ليس مذهب الشيخ قوله هذا احداث
القول المخالف لما اجمع عليه السلف قبل ظهور الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر
مضمر على انه يصلح مخالفا للاجماع المتقدم لا منافيا للاجماع لان المسلمين اجمعوا بالمعاملة معهم معاملة
المسلمين الا ان كان الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة قوله والجواب ان المراد بالاية هو الكافر
فان الكفر من اعظم الفسوق فيتعرف الفسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة
المؤمن ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث ورد على سبيل
التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني حيث كانه التحق بالعدم
فلا يرد انه يلزم مذهب الشيخ ومنهم من قال المراد الايمان كاملا لكن ترك التقييد تغليظا و
مبالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزن الزاني وهو مؤمن في
فيه النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا يضرب زيد وهو اخوك قوله لما بالغ
في السؤال لشرف المصاحب من طلب التوبة والاستغفار عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله فقال
ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يا رسول الله قال وان رغم انف

البحر شيئين بيا

جعلها

انف ابي الدرداء وما رواه الشيخ ذكره في صحاح كتب الايمان والترجيح الذي يقال رغم
انف الله تعالى ذلك على ذلك وزعمه الترك والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يقع الذليل الجبهة
على الارض تواضعا فيصل الرغام اي التراب والانف قوله واحتجت الخوارج بالنصوص
الظاهرة وجه ظهور الاية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب ان كلمة من لا تعم
لا بتناول له صلته فلا تتناول الا فاسقا لم يصدق بما انزل الله لعدم التصديق بما انزل الله تعالى كغير
المخالف في الكفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى ان هذا الجواب ينافي ظهور دلالة الاية ومعنى
جعلها متروكة الظاهر اما بان المراد بما انزل الله التوراة بقرينة سابق الاية او ان المراد من لم يحكم
بشيء مما انزل الله تعالى بناء على ان ما للعموم فيحمل الاية على عموم النفي وان كان الظاهر في العموم الجزئي او
النفي على العام ووجه ظهور دلالة الاية الثانية ان في الاية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان في
لا شبهة في ان عصاة المؤمنين فاسق فلو لم يكفروا لم يحصل الحصر في الكفرة ويرد عليه
ان الاية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد الكفر به وبعد لا يتم الحصر لان كفر بعد الايمان ايضا
فاسق فلا بد من ترك الظاهر وحمل الفعل وتحريف المسند بعد الحصر يندفع منه بان الفسق لا يستعمل
في غير من اتى وجه على ان هذا عرف طار واما في اصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل
للكافر مطلقا اذ كثر اطلاق الفاسق على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق لكن في غير
كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعل الشرع
شعار الكفر فلم لا يجوز ان يكون الصلوة منه والجواب بمثل ما ذكره في كلام الشيخ ترك ظاهره اما بحمل
ان المراد الترك على وجه الاستحلال والمراد بالكفر ان النعمة واما ان المراد بالكفر ان تركه مع الكفر في
في عدم كون الدم معصوما ووجه ظهور الاية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق
اي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر لكون العاصي
معذبا من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما اشار اليه بما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص
ولا يخفى ان الاية الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز
ان لا يعذب صاحب الصغيرة ويعفى الاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الاية الثانية تعريف الجزاء ظاهر



في الاستغراق فلو لم يكن العاصي كافرًا لم يكن جزى على الكافر بل لان للعاصي المعذب ايضا نعوذ بالله
انه ممن يدخل النار فقد اخزيته وسرّ ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه ايضا ما تقدم من انه
لا يدل على كون رب العصاة قوله والنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر مرتبة بان عذاب
صاحب الصغيرة مدلول بطريق الاولى كذا في قوله والاجماع المنعقد على ذلك قوله والله
تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين يعني بلا توبة وبعد اجماع المسلمين قبل ظهور
المخالفين فمخالفة البعض والجاحظ في ذلك حيث قال لا دوام العذاب انما هو في حق الكافر
المعاند والمقصر واما المبالغ في الاجتهاد واذا لم يهتد الى الاسلام ولم يلح له دلائل الحق
فمعذور به مخالفة الاجماع غير منافية له والنزاهيون الى جواز مغفرة المشرك بعد ابطال الشريعة
لانه تعرف منه تعالى فضله وله ان يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل والنزاهيون الى الامتناع
هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة مبنية عليها و
فرع فيه ما فيها ونتيجة على قوله فقضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ما قيل من ان يكفي
التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ولا يتوقف المسيء قوله فقضية الحكمة للتفرقة بين المسيء
وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا
يحتمل العفو اصلا ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية ويرد فيه ان قضية الحكمة
اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وايضا الكافر يعتقده
حقا ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقا في الدنيا وبعد رفع الحجب يعتقد ما هو الحق فيطلب
العفو فيجوز ان يعفو ويرد على قوله وايضا هو اعتقاد الابد ان الاعتقاد في الدنيا ولا
يتأبد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجب ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل
ابدا فلا اعتقاد في كل زمان جزاء واعتقاد الباطل في الازل يعنيه يقتضي تأبد الجزاء لعدم
تناهي زمان اعتقاد الباطل فلا جزاء في كل زمان الجزاء من زمان الاعتقاد وتأبد الى الجاهلية
واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لا يغفر الصغائر ايضا كما يكفر فضلا عن الكبائر
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها في الكتاب حكم الشرك مع التوبة الا ان يقال

فات بيانه

داما

فائدة الخيا

على تعذيب المسيء صح



يقال المراد يفعل لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة في التقييد بعدم التوبة يقيد المغفرة مع التوبة
ولك ان تجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يقيد بعدم تعين
المغفرة ولا الذنب مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان بيان
الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر بتا وغيره معلق بالمشيئة وملاحظة الاية في تقرير الحكم
معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الاية وتذكرها ولا يخفى ان التذكير في الحكم
فالاولى وفي تقرير الحكم قوله والمعتزلة يخصصونه اي يخصصون الايات والاحاديث اذ لا
مخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الاية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة
والصغائر مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر ايضا مغفور بالتوبة والذي يرد اجماع على
تخصيصهما بالمغفرة اي تخصيص المغفرة ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الايات و
الاحاديث ايضا قوله وتمسكوا بوجهين يرد به التمسك في مذهبهم ان في تخصيص الايات
والاحاديث قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذلك البعض هم الاشاعرة ومشايخ
المحققين يحكى قوله بان الوعيد تخويف فحمله على العبادة والسنن اخبار حتى يكون الخلف
فيه تعيين الصدق وقد يقال في الوعيد تخصيص المشيئة لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان
الكرم يقتضي فيه الصدق الخلف ويمكن ان يراد بقوله الذنب اذ اعلم انه لا يعاقب انه اذا
علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريرا على الانه يشكل على الاحتمال
تختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المال في الاحوط ان يجعل الوعيد قول لا تهاون كان الوعيد
على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء
اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع
لعمومه وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة على ثبات الجزء الاول من الدعوى
ان الخصم لا ينكره فقال من كان يريد انه شرك الشارح حيث اثبت ما ينكره الخصم واحتج الا يعنيه من
اثبت ما يوفق به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والادلة تدل عليه فمخ
العقاب مع الاجتناب عن الكبائر تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشيئة وتحت الاحتجاج بالمجازاة
وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب في هذه الادلة تدل على الوقوع في جزء ما او تعيين عنهم لم يعلق

ويغفر صح

تخويف للعباد صح

الذنب صح

فائدة الخيال

الجاهل هو الخيالي

تنبيه لا

البتة

بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه خصوصا في صاحب الصغائر المغفور له وهو جزم بالوقوع
مع الاجتناب عن الكبيرة قوله الاصحاب انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانما
لانهم ان الاصحاب للسؤال والمجازاة فليكن بمجرد السؤال وقيل فليكن لبعض المغفور حتى يعم
المغفرة في وحشة فلا يعرفونه شكوكا وسوف الاية ينبغي في نظر الا انتقل قوله واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر يعني المعلق عليه تكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر
ايضا ولا يخفى ان الكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعلق الامر
بهذا الشيء عندنا مطلق والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالاية ليست على ظاهرها بالاتفاق
فلا يكون نافعا في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على
كلا من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر
لوجازته وموافقته لعرف البيان فالحق ان يقولوا ان الاية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر بر
قوله الا انه اعاده ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو لو كان المراد التنبيه
على ان لفظ العفو يطلق على ترك المواخذة على الذنب لقال والعفو على الذنب بل قال ويعفو ما دون
ذلك ويعفو عنه لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالاولى ان الاعادة قوله اذا لم يكن عن استحلال
فهو في فائدة الاعادة ومراده انه لا وجه للتخصيص بالكبيرة والصغيرة ايضا كذلك وان الاظهر انه وجه
اي مع التكفير بان يغفر ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن
عن استحلال قوله بعد فيه ان يعفو عن الذنب عن الاستحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب
عن الذنب قوله وليتعلق به فلا يرد ان التعلق للقنوط اذ كان اذ الشرط واللفظ يعم ان
كان فاجرا او فعو وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة او يحمل التخليد على امتداد الزمان
او على الاستحلال وسلب الايمان يأول بالاستحلال ايضا فالاولى ان يأول بعض النصوص الدالة اي فافهم
قوله والشفاعة اي المقبولة بناء على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب قال الله
تعالى ولا تقبل منها شفاعة ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يأت بالمعتزلة في نفي
ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء
الاصول بمقتضاه من ان جزاء تارك السنة حرمان الشفاعة واجيب عليه الشيخ في التلويح انه ثبت لهم الشفاعة

الشفاعة ان الحديث ورد وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يأول بان لم ينل شفاعتي بانه لم ينل مرتبة
شفاعتي ولم يكن من الاخيار الذين فيهم وبانه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه
ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار
ولكن ان تعقد حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب الكبائر مثل جزاء الله فيجوز ان يعفو
الله بشفاعة غيره عن المذنب ولا يعفو عن تارك السنة قوله بالمستفيض من الاخبار وبالكتاب
كما ان رايته اشار وكانه تعريض بانه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب
غير واضحة اما الاية الاولى فلثبوت الدلالة على اثبات ايمان صاحب الكبيرة لان الامر بالاستغفار
في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الاخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا ان يوفقهم
الله للتوبة ويصيروا مغفورين واما الثانية فلا شتباه انه مستدل بمفهوم المخالفة
وفيه وجه الشفاعة الا انه يحتمل ان يكون ردا لاعتقاد الكفار ان اصنامهم شفعاؤهم قوله والجواب
بعد تسليم دلالة الثانية الجواب بعد تسليم دلالة الثانية نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى الادلة
المنافية لعمومها فلا يتجه انه تسليم الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع
عموم الاشخاص سنده ان الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس منهم فيكون ضمير
لتحقيق منع النفس منهم وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق
النفي فلا يتخصص وان كان النزول بسبب خاص وقد يدفع ايضا بانه مخصوص بقولنا لا رجل في الدار
وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وهو غير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع و
الاولى ولا رجل على السطح الا وهو مسلم فينظر ما نحن فيه لا رجل في الدار والا هو في السوق على انه
يمكن ان يقال ضمير النكرة في ما ومنع عموم الاوقات والاحوال مستند الى جواز ان يكون يوما
لا ينفع فيها شفاعة بعضا من اوقات يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيمة
قوله فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحق العذاب عندهم بل يجب عليه ان
مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة مستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن التعذيب بها
المجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة نعم لو تم ما في شرح المواقف انه لا خلاف

عندهم على الصغائر اصلا بل يثم قولا لا معنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة
لعقود بما يبقى يعمل مثقال ذرة خيرا يره يشكل الاستدلال بهذه الاية بان المرتد لا يجزى
بايمان وان اعمال الصالحة والكافر اذا اسلم لا يعذب بذنوب ايام الكفر فعلم ان رؤية الجزاء
عند الاحباط ورؤيته انما شرطه عدم هدم الخير والمغفرة بجعل الايمان محبطا بالكبيرة
فلا يتم الاستدلال لهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في هذه فتعين الخروج بانه يحتمل
ان يرى جزاء الايمان الجنة ويعكر الحال في الاستدلال بيان التخصيص باعتبار حديث الاحباط
والاستدلال بالاية الثالثة مبنية على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المخرجات والمخروج
فمن قام بجميع ما عليه فبرى عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود والعقوبة
كبيرة صح من ليس بعمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصح لا اثبات المطلوب
كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم الا ان يقال كون بعض صاحب الكبائر مخلدا والبعض
غير مخلد منفي بالاجماع على نفي الشق الثالث والحكم بنفي الخلود ونفيه جميع اهل الكبائر من
المؤمنين فيفيد رجاء نفي العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه الاية كمقاتل بن سليمان من المفسرين
وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بان جعل مما جعل الاعظم الجنايات كناية بجنايته
دونها خلاف العدل وان كان الالتزام لا يتحقق اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل يتجه
عليه انه نوع فيه مختلفة فليكن مرتبة لبس الكفر للكبيرة والقول بان النوع بجميع افراده جعل الكفر
اول النزاع قوله ومذهب المعتزلة ان من ادخل النار فهو خالد فيها وهو عند جمهورهم
صاحب واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط
الطاعة الكبيرة احباط الطاعة لما فعلها الموافق فعوله لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا
توبة على مذهب الجمهور ظاهره فتامل قوله والجواب منع قيد الدوام لا منع الخلود وان
يتجه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكروه في بيانه من انه لو لم يكن خالدا لم ينفصل عن مقدار الدنيا
لان الانفصال لا يتوقف على الخلود ولا يخفى انه يمكن الجواب هنا بانه معارض بما سبق من ان
جعل جزاء الكفر ما هو دونه خلاف العدل قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون
الا الكافر وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية الماخذ وفيه انه يخص الاية بتحريم قتل المؤمن لا يفيد تحريم

تحريم قتله مطلق ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لاجل انه مؤمن الا متعمدا فالظاهر انه
ان النظم ليس الا لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لغرض من اغراضه يتعلق به الحكم في
لا يمكن اعتباره الا بنزول المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن لذكر المشتق معنى ضرورة
افاده فتامل فيه من ضعف ما بين هذه التعليقات وبسال في العذاب والمتوقفات و
كما يمكن ان يجاب عن الاية الثانية بان المراد التعدي عن جميع الحدود ويحمل حدوده على
الاستغراق فيكون الاية المنع عن جميع الحدود ويمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود
اي من يتعد حدا من حدوده بان المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق
بعدم اعتقاده واستحلاله حتى انه لو لم يعتقده حلالا لم يعتقد منه من كل وجه وفي الجواب
عن الاية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي ان يحمل كسب السيئة على
حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وهو ان يراد بكسب سيئة المؤمن وتبيين
احاطته به خطيئة الكافر فيكون النظم في تعديد من كسب سيئة ومن احاطت به خطيئته ووجه
معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر قال الايمان في اللغة
التصديق اي اذعان حكم المخبر اي اعتقاده كما هو الظاهر اضافته الى الوقوع او اللاوقوع لخبر عن
لو وقوعه وجعله صادقا ويحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق
بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون
هذا التصديق الذي مثل المظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر من حيث اخبر به
المخبر حتى لو اخبر لاحد بما ليس من شانه ان يحصل له التصديق به وتصديق به يتعلق به من
غير ان يعتقده عالما به يقال له المصدق بمعنى عرف كتب الميزان ولا يقال له المؤمن وليس
الايمان في اعتقاده صدق الخبر مجازا كما توهمه قوم فان حقيقة اسم هو ما ضد التكذيب لانه
صار عرفه اللغة وارد بمعناه فان حقيقته حقيقة في اصل اللغة وشهد به تعديته بالباء
لغة وما انت بمؤمن لنا مع احتمال ان يكون لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع
الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله يؤمن لكم واستعمال الاخرين
لا اثر به عن احتمال لام التقوية اولى فاولى لان الكلام في الايمان لغة والمستعمل في هذه الاية ظاهر

في الايمان الشرعي ويشهد في التصديق بالباء بعقود النبي عليه السلام الا ان الايمان لغة والا
لم يصح نفي الايمان الشرعي عنه بعدم جواز نفي الشيء بنفسه وقال في جعل الايمان متعديا
بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان تضمين معنى الاعتراف ويشبه ان يكون التعدية
باللام لتضمين معنى الاذعان ولا يبعد ان يكون الباء زائدة كما شاع في مفعول العلم
وفي قوله بحث يقع عليه التسليم ادعى من زاد في الايمان التسليم وقال لا يكفي التصديق
بدون التسليم ووجه الرد انهم لم يتفطنوا ان التسليم الا الاذعان والقبول الذي لا بد
منه في التصديق والغزالي انما التخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية الطوس وشدد من صحح في
العوام كما في شرح المسلم للنووي وانا ارجو ان يكون الغزالي نسبة الى غزالة بمعنى الشمس
لانه كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن هو
التصديق المنطقي بل التصديق في الايمان اخص من التصديق المذكور في اوائل كتب الميزان كما التصديق
في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام قسم العلم المنفي كما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف
كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى گرويدن عدم ما في اوائل كتب الميزان ثنيا فيها في شرح
المقاصد انه العلم القطعي او التصديق المنطقي يعم الظنون فمن ضواط الظنون لان التصديق
بمعنى گرويدن صار قطعيا يعني بخلافه للاختصاص مع قسم لا التصديق التعبير عنه بگرويدن
قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان هذا من الكلام الحق لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان
لغة واطلاق اسم الكافر على معذور مرتكب ما جعله الشارع امارة التكذيب بحسب الشرع فهذا من تتمة
تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام
قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله يعني من حيث انه جاء
به من عند الله حتى ان من صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم
يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد عليه السلام من عند الله بانه جاء من عند الله
منا غير تصديق بانه جاء به محمد عليه السلام لم يكن مؤمنا لمحمد عليه السلام **قوله** والا يخرج درجة عن الايمان
التفصيلي الى الكلي ثبت في الكون مؤمنا وان كان بينهما تفاوت في التفصيل **قوله** وسيجيء انه الا
ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق

التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا
كاجزاء السرير لا يكون السرير سريرا بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكما بجعل الشارع
شيئا جزءا من الشيء وهذا قد يكون على وجهين احدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فهو كالحقيقي
لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزءا في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط و
نقل كون الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من هذا القبيل فقبل التصديق لغة يحتمل
السقوط حال ان اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق ويعرفوا انهم مؤمنون بايمان
اباءهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبرنا ايمانا لهم ولا باءهم ما قبل الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما ينافيه
في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمي **قوله** قلنا التصديق باق في القلب
والذهول انما هو عن حصوله فان قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تحصيل المعارف والنسبة
فكيف يكون التصديق باقيا قلت كانما اريد ببقاء التصديق حالة اجمالية فلو فصلت صارت تصديقا
ولا وجه ان يقال الايمان هو التصديق او ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس بحصول مبدأ
التصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بالنوم وال
ظلم والكفر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير **قوله** وذهب جمهور المحققين
ان التصديق بالقلب في شرح المقاصد هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارنه
شيئا منها لم يكن ايمانا فيكون الاقرار وان كان شرطا لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه
الاعلان بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم مرة في العمر وان لم يظهر على
غيره هذا او فيه انه لو نفى الاقرار مع غير الظهار عند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما
ذكره الشارح معنى فالركن ابعد الاقرار على وجه الاعلان **قوله** هذا تشقيق قلبه الوارد عليه يحتمل ان
يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويرفوا ان قبول النصوص معاضدة لذلك معناه ان
النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب وكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام
فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الثاني **قوله** فان قلت نعم الايمان هو التصديق معارضة
مع ادلة جعل الايمان التصديق خصوصا بان جعل الاقرار نسب المعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق

بالنار لا بالقلب فانه نوع مما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا
على معناه اللغوي لكنه صار منقولا الى غيره بالشرع فيتجه انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم معرفة
اهل اللغة الا التصديق باللسان مستبعد ومنع لنقل العلم ونظائره باليقين قوله قلت لا يخفى على
ان المعتبر في التصديق عمل القلب اورد عليه في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ
بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا لو من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يخلد
في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفوه بالاقرار يخلد في الجنة ثم قال على قوله فهي بعد كانوا
يحكمون بكفر المنافق لا يقال يجعلون مواطاة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشي
والقطان والكرامية والذي ذكروا عدم الاشتراط محلا قلبه ولا يخفى ان في ذكره تناقضا ولا
يخفى عليك ان قوله والنبي عليه السلام وقوله وايضا الاجماع منعقد معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب
الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة انما هو في العقليات
اما في السمعيات فلا لانه ترجيح لبعض الدلائل على البعض اذا ذكر لمعارضة معارض قوله واما الاعمال اي الطاعات
فهي تتزايد في نفسها دليل على … الشكل الثاني ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس المطلوب لا نزاع
لاحد في ان الاعمال ليست الايمان لان المقدمة الاولى لا تحتمل على زيادة الاعمال في النقصان زيادة
والجواب عن الاول ان الكبرى ليست قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهي ان جزء الايمان
لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد او نقص لسرى في الكل واني وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع
الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني ان الزايد يستلزم
التفاوت ولو كنت اذا فطنت جعلت الاول جوابا عنهما فكره قوله فههنا مقامان المشهور فتنقيح
المبهم والاحسن ضمها الى محل اقامة الدليل والثاني في قوله الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان ظاهر
من حقيقته … ان لا ينطبق على ارادة المحل … ومن البين ان المحشي جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكره
وجعل كلامه دليلا اخر سوى ما ذكره المحشي يكتفي للاولية بما لا يخفى به السوق نعم يتجه على دليل في كلام المتن ان
عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويمكن في
هو بجهة ان اقتضاء العطف عدم الدخول فذلك اقتضاء المغايرة مستندا الى الحر على اقتضاء عدم الدخول
فقوله تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار

يشفق خ

الآية خ

لا اعتبار خطا لم يعرفه من هو اهلا من غير حاجة الاطناب في مبنى الاستدلال على حفظ الفعال الاتم
اقتضى بعض النصوص لبعضه ضم الاعمال الى الايمان فيحتمل حفظا لعطف ترك ظاهره لان تقدم
ترجح حفظ الظاهر فيما يخفى فيه لكثرة موارده وقوله في قوله الامتناع اشتراط الشيء بنفسه لا يختص بشرط كان
الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح ان يكون شرط صحته ودفعه بان
جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها والاوضح في بيان ان الشرط لا يدخل في
الشرط لانه لو دخل لتوقف الشرط على المشروط وهو دور قوله وقد ورد ايضا اثبات الايمان
لمن ترك بعض الاعمال من غير تحقق ما سقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن
يحتمل السقوط فقد علا الشيء بدون ركنه يراد به ركنه غير مسقط قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد
الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ونقصان فيه بحث لان الجزم يتزيد رسوخا الى
ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي
عليه السلام مذكور في بعض شروح العقائد وشرح تعليم الاوحدي قوله وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا اخر
يكون زيادة فيه واما ما ذكره من النظر قوي اذ لا ينفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت و
عدم البقاء لا ينفع تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكاره لان مراده ان الشيء لا يوصف بالزيادة
بمثل هذا فينبغي الزيادة بالمعنى المتعارف لا نزاع في دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على ان بناء
الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف اصله قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقوله
الزيادة والنقصان ظاهر الاعمال فرضا او نفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وفرضا عند
الجبائي ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان في كلام العالم قدر
مشترك بين الكل والجزء والتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل
قبل القدرة على عمل اخر وهكذا افراد اخر يكون الاعمال جزءا من الايمان عند المعتزلة ليس معناه ان
التصديق وحده لا يكون ايمانا اصلا بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان قوله والايمان
والاسلام واحد لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا
عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذكر هذا المبحث لنوع من المقدمة المقتضية على الموافقة وجهة والمراد

بجميع الاحكام وقبول ما جاء به النبي عليه السلام من عند الله تعالى وان لم يصدقه وهو بعيد جدا قوله تعالى
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي ان الاستدلال
بها كما فعله المعتزلة ضعيف اما وجه الاستدلال فعلى ما في شرح المواقف ان كلمة غير ليست
صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في قرية لوط شيئا غير بيت من المسلمين لانه كالكذب
بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يصدق المستثنى منه على وجه يصح وهو ان
يقال فما وجدنا فيها بيتا من المسلمين المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثني المسلم
من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه انه يجوز ان يكون
غير صفة ولا يكون الكلام كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين فيتحقق
فالاولى ان يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا او ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين
يجب ان يتحد اذ لو تغايرا لم يصح نفي وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا مؤمنا
غير اهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء
يصح اذا كان اخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا اهل بيت من النحويين
وجه النظر ان الشايع فما وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منهم واستثناء اهل اخص منه غير شايع
قوله وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم اه لا يخفى ان هذا يستلزم التلازم
الايمان والاسلام لا الاتحاد والتلازم وان ينفي التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت
الاتحاد وبهذا يقال لا مرية لا ينفك احدهما عن الاخر ان كل منهما بالنسبة الى الاخر لا هو
ولا غيره قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا لا يخفى ان سوق
الاية على المنع من قولهم امنا وتبديله باسلمنا فلو تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك فجواب
الشارح بما ترى لانه يعبر انه لو قيل قالت الاعراب امنا لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا لصح اذ
نفي الايمان في الواقع لا ينفي الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ
ليست قطعية وغاية التوجيه في هذا الاستدلال ان فرق بين الايمان والاسلام لغة لان
الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فقط من غير تصديق بخلاف
اسلمنا فانه محل صدق فامرهم بان لا يقولوا امنا وان ادعاه كذب محض لغة فقل لم تؤمنوا امرهم

امرهم بان يقولوا ما له وجه صدق والحق ان الاية ظاهرة في المغايرة والاستدلال
على المغايرة قوي قوله فان قيل قوله عليه السلام ان لا اله الا الله اه لا يخفى ان الظاهر من الحديث
ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فما لم يثبت ما يعارضه لا يتم تاويله كما يثبت في الايمان
حيث يعارضه حديث الايمان ان يؤمن بالله تعالى قوله صح له ان يقول انا مؤمن حقا تحقيق
الايمان ولا ينبغي مقابلة قوله ولا ينبغي لقوله صح لانه يشعر بحمله على عدم الصحة لا على ترك
الاولى كما ذكره الشارح في الكفاية لا يصح انا مؤمن ان شاء الله تعالى كما لا يصح قول القائل انا
شاب ان شاء الله ولهذا يمتنع الشارح مما يوهم شيئا وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر
يريد به ان كان للشك في الحال بقرينة قوله او للشك في العاقبة والحال لا في الآن والمآل
وفيه نظر لانه ان كان للشك في الحال بناء على اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان
او لا لا يلزم كفر اصلا والاولوية الترك لما انه يوهم بالشك في الحال وعدم المنع عن الشك
في العاقبة والحال يقتضي ان لا يكون ما بين في القول بانا مؤمن من غير ان شاء الله تعالى قوله
وما نقل عن بعض الاشاعرة ان جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد شارحا الى ابطال
قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول انا
مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى محل نظر بل يرد ما قوله من
الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد اه ويمكن ان يدفع النظر بان نفي الصحة كلام
سابق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة والشقاوة منوطتان وكذا
الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد اه اثبات لاصل المسألة وقوله قد يشقى اه رد
لما ابطل به المسألة وفاعل المنفعل المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره
على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافق لما يجيء من ان الحق انه لا خلاف في
المعنى اه ان معنى قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة
بالايمان المنجي والكفر المردي بها الا ان الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا
المراد بالشقاوة في بطن الام والسعادة المعتبرة بهذا وبهذا اندفع ما قيل انه يلزم ان
لا يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركنا لازما

ولا يخفى انه يمكن ان يعتذر فيما قيل بان التغير يقع في اللازم بمعنى انه لا بد من تغير في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه
سعد مطلقا بالعذر واشار بما درج الشرح اليه بقوله لعله وكان معنى الكافر حين ارضعف الاستدلال
بلا احتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى الحيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافي التحقيق
لما عرفت لان المراد السعادة والشقاوة المعتبر بهما الايمان والكفر لان يراد مطلق السعادة والشقاوة
ويحكم بكل سعادة او شقاوة تحصل للعبد من اثار ما كتب عليه في بطن امه ان يعرج الى الغضب لا ينجح
الى السعادة ليس بصحيح لما ثبت انه يكتب في بطن امه انه سعيد او يكتب انه شقي والا يكتب انه سعيد وشقي
لمن تبدل حاله في السعادة والشقاوة قوله لتغير صفة لشيء معنى الاسعاد والاشقاء ويمكن ان يدفع
ايضا بان تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في
التعلق لا في الصفة ونحو قوله والتحقيق انه لا خلاف في المعنى يتعلق لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق و
الاقرار مطلقا او للموجود منهما في الخاتمة قوله وفي ارسال الرسل بان يخص الله تعالى بعض عباده بوسطة
ملك او بدونه فارسله الى قوم او الى الناس جميعا او الى الثقلين او بلغهم عنه ونحوه من الالفاظ
المفيدة لهذا المعنى لمصالح بينهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكيم في قولهم ان الرسالة ليست بارسال
بل بخواص ثلاثة اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلات بجميع صور
الكائنات ومنا بهتها لنقل الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر واظهار خوارق العادة
وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومنه يستفاد انهم انكروا النبوة بالالهام و
الالهام وهي ان في ارسال الرسل حكمة كنزاع في تعدده لما زاد اليه بما بارد السعد لان معنا في الثقات
بالازمنة ومنها نسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى تعيين حكمة يحكى حال الاسعد فيه العبد و
انما الشقي ان افعاله لا يخلو عن حكمة وفيه اشارة الى رجوع الاطلاق الى بعض الحكم بعده وفيه ارسال الله
من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وفيه للناس يتعلق بالنفعة وكانه اقتصر على الناس
فصار الحكمة مشتركة بين جميع الرسل والا فنبينا بعث الى الثقلين كما شاهد عليه الغرض قوله وفي جوهرا
اشارة الى ان للارسال واجب على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة ولهذا الكتب بالاشارة الى الوجوب
ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة واما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم
فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط ويعرف على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وفيه لا يمكن يستوي

بلغ

يستوي طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم
ما هو مرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع ايضا رد عليه جمع معجزة والاظهر
ان التاء للتانيث فان المعجزة آية النبوة وعلامته اي بينته وقد سبق منه تعريفه
في صدر الكتاب على وجه الشهرة وعرف ههنا بقوله وهي امر يظهر بخلاف العادة
على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله و
كان عرفه بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي ان يكون فعل
الله تعالى مطلقا عند بعض او فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا
قال المدعي معجزتي اني اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض
فان المعجزة ههنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فيه وهو عدم صرف لا فعل و
انما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم يكن له
مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق منه فان يقول يظهر على يدي مدعي النبوة
لانه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وان يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة
وان يتعذر وللاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وان يكون عند التحدي
كما ذهب اليه بعض وعند التحدي مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح
وفعلا عند تحدي المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل الثاني وان لا يكون متقدما
على دعوى النبوة ولو بلحظة ولا متاخرا بمدة بين ما يقع لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله
عند تحدي المنكرين وقد فات الاشارة الى شرطين آخرين في هذا التعريف غير
مانع احدهما ان يكون موافقة للدعوى فلو قال معجزتي اني احيي ميتا فمات حي لم يكن
معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله
تعالى اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كانطاق ما لم يحل اختيار بعد الانطاق ونطق بانه
ليس بنبي واما نطق من له اختيار كنطق الانسان الاخرس بعد الانطاق فهو
فاعل مختار ينطق بما يشاء ويخلو في حال الاختيار في نطق فان نطق داخله في المعجزة
فتكذيبه الانطاق لا يوجب تكذيبه فلا يكون شاهد الصدق بخلاف نطق العيدين بانه تكفله

قوله عند تحدي المنكرين فان التحدي انما يكون لمعارضة لمن يرد دعواه ولا هنا ولا هنا تحدي فلهذا ورد ثنيا
المصورتين وقد وقع للبعض ههنا انه مثل لعوت موافقة الدعوى بابطال نطاق
بالحد بانه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الالهية ما قدمناه ولم يشترط ان يكون معينا
للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر المتفق انه ليس بشرط **قوله** وبالكتاب الدال على انه امر ونهي
وذلك في قوله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا ولا تقربا هذه الشجرة
وفيه بحث لان النبي عم عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر
والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكون للتبليغ وجعل المبلغ
اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار حتى يكون النبي داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل و
وامتثاله الامر به دليل نفسه وفي المواقفة والمقاصد انه الامر والنهي كان
قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك واورد عليه المنع لجواز ان يكون الحواء
ونحن نقول في دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فيها الامة لانتفاء التكليف لا لانه ليس
هناك من يصلح ان يكون امته وقد يمنع دلالة الامر والنهي بلا واسطة على النبوة بامر
مريم لقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبامر ام موسى عم لقوله تعالى ان اقذفيه في التابوت
ويمكن دفعه بان الظاهر النبوة وينفي النبوة عنهما ما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كان الخطاب
مستورا كان للامر بظاهره على نبوتهما وتحدي بها الخطاب البليغ اذ ذلك بالتواتر
وبالايات الكثيرة المتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة منه حتى
كان بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحا او غير صريح
تواترت وقوعها عنهم تكن معجزات **قوله** وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته
بوجهين اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من برهان الآني لانه اظهار خارق العادة على يديه
معلول النبوة ووقوعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب برهان اللمي فانه
تعيين حقيقة النبوة وبيان ان تلك الحقيقة حصلت على الكمل الوجود فاثبات انه
نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا افصل في شرح المواقف عن الملطف
المطالب العالية واما الدليل الاول فهو من اللم والآن فانا ما قبل النبوة عادي

بجعله نبيا وبما بعد من ثبت النبوة **قوله** قلنا نعم لكن نسخ محمد او مما روي ان عيسى عليه السلام يضع
الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شرعنا فلا
ينبغي المبالغة لان في ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمان نزول عيسى عليه السلام وصيرورة حكم هذه الشريعة
عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على ما بعده لان النصارى حين لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل
الجزية منهم فان كان ذلك ثابتا لا يرجعهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب
بل خبر لا يعارضه فهي لا يقبل النسخ فيما نحن فيه والا ولان لا يقتصر على عدد الظاهر يقال ان
لا يذكر عدد لانه لا يقتصر على عدد فانه يجوز ان يكون بين العدد ويثبت ولكن في
الاقتصار في التجريد لا يؤمن ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج من
هو فيهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار على عدد ان يجعل بحيث
لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمي عدد معين او مراد فعدم الاقتصار
لا يكون الا بان لا يذكر عدد وفي كون الاية منافية للحصر بحث اذ نعين جميع
الانبياء لا ينافي عدم القصة من بعض فان القصص عنه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال
من احواله ثم عدم العلم الامن ما وجد ما ليس نبيا مع الشبهة فيه وامامن وجد من
هو نبي فالصحيح انه غير لازم الا ان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فمفهومه على الحصر
لا ينفي الزيادة فمفهوم العدد اقل لا يلزم عد النبي غير النبي كما ذكره الشارح فينبغي ان يوجه
كلام المحقق بانه لا يؤمن ان يخرج عن المعتقدية الا عتقاد به من هو فيهم فلا يلزم الا ايمان
بالانبياء وينبغي للبعض غير مؤمن به الا ما ذكره الشارح عليه وجعلهم مما ذكر ان الاولى ان لا
نعين شيئا في التصريح بالنبوة مما لم يتواتر نبوته لان في التصريح بالنبوة كثيرا كمخالفة
عد من ليس نبيا نبيا وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته **قوله** لان هذا معنى
النبوة والرسالة وصف المحقق الانبياء باربعة اوصاف وجعل الشارح الاثنين معنى النبوة
والرسالة والاخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها او النبوة مقتضي
لو صف الرسل لكون الاثنين مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار فالتبليغ
البعثة **قوله** لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكون فائدة للبعثة ان يقال النبي ثواب

ذلك فانه كما بينا في قوله تعالى

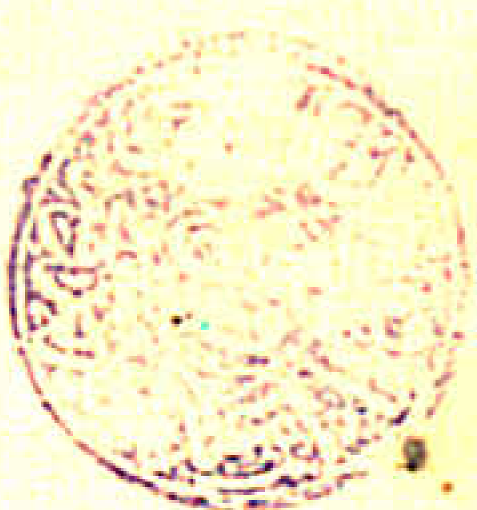
الى ان ينتهي الى ... درهم

الخالص

النبوة بان يكون بعيدا عن قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مسافة تكثر للتبليغ وبلغ
قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ الحمزة قدس سره انه ذكر في الشفاء الحق انه بعث نبيا الى قرية
وسلط عليه سبعة نبيا اهلكه وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رجا وذكر الشيعة انه يجوز
ان يخفي النبي دعوته بتقية فان قلت الصدق والتصحيح في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف يبطل
الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم التصحيح قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يثبت
ما ثبوت تبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم اصلا وكونهم ناصحين يحقق الرسالة
مطلقا حتما تحسيم بغير مستغنين في الدين يقتضي عصمتهم من الذنب مطلقا فهذا اشارة الى
عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا انه صرح به لانه صح بعد التسليم بها انه
ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى ان يقول الشارح وفي هذا اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق به قوله اما عمدا فبالاجماع
الاجماع على عدم تعمدهم الكذب بدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى على
ما ذكر في المواقف ولا يبعد غيره على ما سبق ومن كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي بالالهام فهم
معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور فانه
يقتضي ان يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر قوله فما كان منقولا
بطريق الآحاد سواء بلغ حد الشهرة او لا فمردود لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون
من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فيقتضي ان ما يمكن حمل خصوصياتها
على امور يخرجها عن كونها ذنوبا يحمل فقول ابراهيم عليه السلام اني سقيم على اني سقيم فيما
بعد فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل بلفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى وكونه قبل البعثة
او على الصغيرة والمحمل على ترك الاولى انسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة
الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وسوى بينهما المواقف وبما قررنا اندفع ما يقول
انه لا يبقى بعد الحمل على ترك الاولى فالصرف عن الظاهر يحتاج الى تخصيص الصرف عن الظاهر سوى
الحمل على ترك الاولى الضرورة تصحيح النقل بلا وخرف النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول
من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم

كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم فيه بحث لجواز كون المرجح بحسب انقيادهم
ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم والادمي وبنو ادم اشتهر في نوع
الانسان بحيث يشمل ادم وحوا دون ولد ادم فقط لم يفرق بين بني ادم وولد ادم
فجعل الحديث دليلا على كونه عليه السلام افضل من ادم فقد سهى وقد يجعل دليلا على
انه افضل من نوح وابراهيم وموسى وعيسى على اختلاف الاقوال افضل من ادم والافضل من الافضل
افضل لكن هذا الحكم اختلافي لان بعضهم قال ادم افضل منهم فبنا افضلية عليه السلام
يجعلها خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاشهر لان يقول عليه السلام انه
اكرم الاولين والاخرين عند الله ولا فخر اه قوله والملائكة عباد الله اي مملوكون له في
القاموس العبد الانسان حرا كان او رقيقا والمملوك وصفهم بالعبودية رد
كونهم بنات الله تعالى اذ الولادة تنافي الملك ووصفهم بقوله العاملون بامره دون العصمة
لان اثبات بالادلة مجرد ذلك واما العصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد
العلم اليقيني وعدم ورود نقل الادلة وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لا نفيا
ولا اثباتا يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما ايضا لان
عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف والادلة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين
هم عباد الرحمن اناثا على نفي الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على جعل الجميع اناثا
وليس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بان استثناء ابليس عن الملائكة
دل على انه ملك واثبات الذرية له في قوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء يدل على انه
فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه ما يخرجه دلالته على الملائكة عن كونها
قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله تعالى عن الاعتقاد قوله وذلك يليق بالابتداء
والانتهاء عليه السلام ولم يتيسر قال والله كتب انزلها على انبيائه لم يذكر عدد الكتب
اشارة الى ان العدد لم يثبت بدليل قطعي فالاولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب او
يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان الكتب مائة واربع منها وان المرسلين ثلثمائة
وثلثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة وهو في الشرح محتاج الى التكلف ولم يقل انزلها على رسله





مع ان الكتاب مشترك بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضي ان يكون المنزل عليه رسولا قبل
انزال الكتب فليس شرطا على رسله خلاف الاولى كما يشير به بل اختيار الاولى وقوله ويبين
فيها امره ونهيه يتعلق بالزبور لانه لم يكن الا ادعية قوله وهو واحد في ذاته الكل
متحد في كونها كلام الله تعالى غير متعدد وانه في تلك الصفة انما التعدد والتفاوت في النظم
المقرو المسموع وفيه ان فائدة في هذا الحكم وقد يقع قوله وكلها كلام الله تعالى بان الكل
دال على كلام الله تعالى ويحتمل قوله وهو واحد بمعنى كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن
العبارة جدا والنتيجة ان كلام الله تعالى واحد في نفسه انما التعدد باعتبار وجوده اللفظي
والذي يرجع البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت يحصل التفاوت لتنفيذ الشعور وهو قوله ترجيح ما
كما ورد في الحديث ينبغي ان يكون متعلق بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان ذلك مما انما
يعلم من الشرع قوله والمعراج لرسول الله تعالى محمد عليه السلام الخ العروج الا انه اطلق +
المعراج واراد العروج اشارة الى ان العروج كان بالمعراج على ما ذكر ارباب السير ان
ظهر في بيت المقدس من الجنة معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي يعرج
منه الملائكة الى السماء احدى شقيه من الياقوت الاحمر والاخر من الزبرجد الاخضر واحدى
درجاته من الفضة والاخرى من الذهب عليها بالدر والياقوت وهو الذي يخلق منه ملك الموت
بقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر حيدا وبعاية والجواب بان المراد الرؤيا بالعين ومبني
على ان الرؤيا جاء بمعنى الرؤية بالبصر كالرؤية الا انه في الرأي في المنام اشهر بعضهم حمل
قول عائشة رضي على معراج اخر وجمع بين كلام عائشة رضي الله عنها بمعنى على انها كانت زمن المعراج
صغيرة ولم يتحقق ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه ليس بشيء ولا ينبغي ان يحمل العلماء عائشة
رضي بهم حرصا في معرفة احوال النبي عليه السلام بعد كان البعد ان شيء معرفة ايام صغرها
ولا يختفي عن رسول الله وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام ورؤيته عليه السلام لربه
في هذه الليلة مما انكره به عائشة وجميع من الصحابة واثباته الرؤية به منقول عن ابن عباس
والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الاخبار والزهري وابي الحسن الاشعري واكثر اتباعه
رضي الله عنهم اجمعين ولكن اختلفوا في انه هل هو بالعين بان اعطى القلب حال البصر فرأى رؤية البصر

البصر او بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روي عنه بالقلب وفي البعض
اطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من ادلة الطرفين لا يفيد اليقين
والمسئلة يقينية قوله العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن ان اريد حسب ما يمكن لذلك الشخص
فلزم ان لا يكون فاتت الوقت الذي يمكن صرفه في المعرفة والا لانه لم يعرف حسب
ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الى المعرفة لزاد معرفته الا ان يقال المراد حسب ما يمكن
له ومراده وليس على عدم تضييع شيء من مدته بل كان له من معرفة ذاته وصفاته
وقوله محال ان يكون موصوفا بالايمان والعمل الصالح بربهبه في ترك العادة لا يكون
كذلك والحق ضبط خارق العادة في هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج و
اورد عليه انه غير حاصل لانه ان وافق فاستدراج والا فاهانة كما روي ان مسيلمة لما
دعا لاعور بان يصير عينه العورا بصيرا فصار اعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة
وكرامة ومعونة واهانة واعترض عليه لظهور الاخير في اص والاستدراج وما ظهر من مريم
هو الحمل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير
بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة لزكريا والثاني لسليمان
لا يرده ما يقال المعجزة ما قارنت التحدي والا مقارنة هنا الا انه ينافيه ما اشتهر ان كرامة
الولي معجزة للنبي الا ان يقال انه اطلق على سبيل المسامحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة
النبي وكون الكرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة قوله ولما استدل المعتزلة المنكرون
لكرامة الاولياء والاستاد ابو اسحاق وابو عبد الله الحليمي منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين
لاخراج ابي الحسن البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه يشتبه اثبات
النبوة وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعني كالمعجزة في اثبات دعوى
النبوة والا فلم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم با
لسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فينسد باب اثبات
النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي ان لا يخفى انكار المعتزلة بالكرامة بل يطلق خارق
العادة كرامة واستدراجا قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء موافق لقوله عليه السلام ما طلعت

الوقت

وقيل انجراب ولطف من الله فيجوز ان يمن على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع ما مدة مديدة

الشمس والاظهر ان بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر وشمل بهذا السوق عرفي
لان الفضيلة لا نفيها على ما هو المفهوم للعرف يقال ويظهر ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايضا وفيه انه
لم يثبت افضليته من سائر الامم في ذكر الصحابة فلان افضل امة نبينا افضل الامم لان امته افضل الامم
ولا ارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما يتقضى بعيسى [illegible] اذ ربي وجعفرا والياس ويمكن دفعه
بانه يخصص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بعقل ولا يبلغ ولي درجة الانبياء ويرد ايضا انه لا يعلم
تفضيله على من لم يوجد بعد النبي من الشهداء زمان حيوته كحمزة وجعفر وغيرهما فح وقوله
الحديث السابق على ان ابا بكر افضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة
كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابي خير من التابعين بلا خفاء قوله ابو بكر ظاهر
بالمبالغة في الصديق لكن في الصحيح الصديق مثال الفسق الدايم التصديق ويكون الذي يصدق قوله
بالعمل بهذا ويستفاد منه ان شيئا يكون مصدقا لاقواله باعماله الا كما قاله الشيخ من انه صدق
النبي في النبوة بلا تلعثم اي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير انه سمي بالصديق في قصة المعراج
لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد عليه السلام تصديقا اياه في المعراج بلا تردد مع انكار
جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في الصحيح قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا
والخصومات والفا موصولة لانه فرق بين والكفر حيث اظهر الاسلام بمكة قوله لان النبي عليه السلام
زوجه رقية ولما دخل فيها [illegible] بعدها [illegible] فقال ولو كان عندي اخرى الا انه اردفها وابنه [illegible]
وكان انما سمي بذا النبي نورين تسميته بهم ابنتيه الا ان النور من اسمائه عليه السلام على ما في الف موسى
قوله فلتوقف جهة اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد في شان الشيخين ولا يمكن ان يهدي الشيخين
اليه عقل وان ادعى كثرة ما يعده [illegible] من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل علي كما ان النظر
ويحتمل [illegible] كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شورى وقد اشعر بانه
توقف في تفضيلهما على غيرهما ايضا قوله على هذا الترتيب يعني شو انه بني ترتيب الخلافة على ترتيب
الافضلية التي حكم بها السلف لعله اطلع كلهم قوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا الا بابهم كلام المصدق و
قوله توقف على بيعة الجمهور [illegible] للخلفاء الثلاثة المعروف وجه معروف وهو توقف على ما كان [illegible] وقوله
اشهر قوله ولا احتج عليهم الا بما روي انه احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش
وجعله

قريش واتفق على الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قوله على رضي بابها مخفيا وان كان عمر انه
اراد وان كان البيعة لم تصح لكن لضلالته في الدين وعدم مساعدته في امر يقتضي مبالغ الحق
وان كان مراد وفي شرحه رضي حين المتابعة ابو بكر ليكون الخلافة بلا غرور وعن علم واشرك
الخلافة شورى اي ذات شورى معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لا في منه امر
الخلافة شورى في ستة الا انه فوض اليهم ليتفقوا فيه فيتفقوا الا انه اصلحهم ترك لكن
كلام الكل فحينئذ قال في تفسير شورى انهم لا يتفقون وان يا مر حتى اجتمعوا بابه على انه قريب
قوله لم يكن عن نزاع في خلافة اي نزاع لهو النفس منه عن داعي الاجتهاد واعتقاد
ان الحق بالخلافة غيره بل عليه قوله بل عن خطاء في الاجتهاد واتفق منه وفي الطعن
عن معوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة وزبير وعائشة رضي الله عنهم فان
الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله عليه السلام واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم
اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل الصحيح لم يكن عن نزاع في انه احق
بالخلافة بل شبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حقه في الدين اعتقد الخليفة
غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان رض فان معوية اعتقد وجوب القصاص و
كان نزاعه في طلب القصاص لا في خلافة وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على احد ان نزاع
معوية وزبير كان في خلافة ولولا ذلك لوجب ان ينقاد للاحكامه لمعوية وعند القصاص
عند القتلة قوله المراد الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة يتجه
عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما لانه خالف معهما اهل النفع حتى استشهد
عثمان ولم ينقطع مخالفة معوية مع علي ان يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وجعله
عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر المخالفة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها
ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم اهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة تشبيه
الملك بالخلافة لقربه منها وضبط امر المعاش والمعاد وضبطا بسياسة زمان الخلافة قوله
ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الخوارج
جعلوه من الجائزات قوله وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى بعض الامامية والاسماعيلية و

قوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا او عقلي يعني عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية اقول وسمعا
وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين قوله ولان كثيرا من الواجبات
الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه آه حمل قوله والمسلمون لا بد لهم آه على سبيل وجوب
نصب الامام سمعا والاستدلال عليه بما جاء عليه ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات
الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور
مسطور في الكتب الى ابطال الجميع بانا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة
الى الخلق معاشا ومعادا وفي فوتها يختل نظام العالم ويفضي الى ما يفضي فقوله لا بد لهم في
بقائهم وعلى هذا ذكره الشارح معناه لا بد لهم مما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر يتعلقون واجب
بقوله عليه لا يقدر الا افراد في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغائر جمع صغيرة
كالغنائم جمع غنيمة قوله فان قيل انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة
العامة الرياسة العامة في الدنيا يصح قوله اما كان او غيره فان من له الرياسة في الدين و
الدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام ح قوله فان تمام الامر يحصل بذلك في غاية
الضعف كما يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في امر الدنيا فالسؤال ليس بشيء
قوله فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة الجاهلية يريد ان اللازم بطلان في الازمنة
الماضية بعد تحقق الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين
الذين لا يخفى على ما في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقد يجاب عن الشبهة بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام
عن قدرة واختيار وحصولها بتحصيل المحدثات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز تحقيقه
واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات ولذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة
عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل يعذر لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم الروايات
بكونها العلم بها كما اوما وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد تحقق الصغائر قوله الا ان بعضهم
الشيعة خصوص الامامية منهم حيث يجعلوا المهدي في الفضل على امامة الكرام سوى على رضي
ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لا يعني المهدي المختفي والاولى ايرادها في شرح قوله

قوله ولا يختص ببني هاشم والولاة على رضي وفي قوله بل غاية الامر ان يوجب خفاء دعوى الامامة
بحيث يجوز ان يكون زمانه اخوف من ازمنة امامته بحيث لا يمكن ظهوره كما لم يمكن للائمة
اظهار الامامة قوله ويكون عطفا على يكون في قوله وينبغي ان يكون تعليلا يجب ذلك فلا يصح عطفه
على يكون بل يجب عطفه على ينبغي آه كونه ظاهرا ايضا واجب كما اوضحه ببيان الشيء وكذا دفعه
ينبغي اعم من الواجب وان كان اكثر استعماله في الاولوية وقوله ولا يجوز نصب غيرهم لدفع
توهم الاولوية قوله ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل عليه لا يخفى ان
الاولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطها لان تفصيل الدعوى يتوقف عليه بل فعل
لان مقدمة الدليل ايضا يتوقف عليه بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة فيما يجب عصمة الانبياء
كما في الكتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله
وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة ابي بكر رض مع ان اهل الاجماع لم يقطعوا
العصمة امام ... والعصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره
ولا طريق لمعرفة هذا الا بالوحي اذ لا يعلم الا الله تعالى وبهذا اندفع ما اورد عليه ان لا عصمة
لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعهم غير بعيد وعدم قطع
اهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط و
لا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا اثبت عصمة ابي بكر اذ عدم الدليل
دليل على خلق الذنب فيه على عدمه قوله والجواب المنع اي منع ان غير المعصوم ظالم ومن النهي به ما قيل
فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله تعالى الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون
غير المعصوم ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا اصلح دينه بالتوبة لم يكن ظالما فلا نسلم التوبة والاصلاح
ولا يمكن هذا الدفع بما توهمت ورده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب ان يراعى في التعريف
والمراد بعدم خلق الله تعالى ... ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء
الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون اخص من المعصية
يدفعه وصف المرء بالظالم نفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد بالعهد النبوة
عدول عن الظاهر بلا دليل يدفعه الاستدلال بالظاهر قوله انها خاصة في نفس التحقيق وفي بيانه لعله الاولى

بمبحث ب

الذى لا يرى مع التمكن خشية القريب فلم يكن فاسدا والمراد بالمحبة التكليف فحيل سمى سار ابته تحقيقا
المساكنة عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا قوله ولا يكون افضل من اهل زمانه كما زعمت
الشيعة وان وافقهم بعض اهل السنة حتى الاشعرى على ما في الكفاية وما اورده على جعل
الامامة شورى الا ولى بحاله ان يذكره سابقا حيث ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد
عرفت انه معنى لا يتجه عليه السوال فتذكر قوله اى مثل لا يبعد ان يقدح في الولاية المطلقة
الكاملة يوجد في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة
الامام عبارة عن كون قوى القلب بحيث يمكنه رباسة العسكر واقامة الحرب مع
العدو وان يقدح بنفسه على الحرب كذا في الكفاية قوله ولا ينعزل الامام بالفسق قيل لا
لا يقال بل ينعزل بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو ان النيل
وزمان بقاء لانا نقول الوصول امر انى ولا بقاء له وانما البواقى الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر
ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدث هذا مبناه على الغفلة عن
بالمصدر ان مجرد الفسق ليس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة واورد على قوله لان
العصمة ليست شرطا ابتداء انه ان اراد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب لا شرطا
عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع كيف وقد اشترطوا العدالة في الامام
لان الفاسق لا يجتنب بامر الدين ولا يوثق باوامره هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره
وحمله على ملكة الاجتناب وقد مر ان الداعى اليه ضعيف قوله قلنا انه كان فرغ عن مقاصد علم الكلام جعل
الامامة من مقاصد علم الكلام على اصل اهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة
عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر يقتضى ان يجمع ايراد
مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في خاتمة الا عند المذكور قوله لما انه يعلم من احوال
الناس كما يقال هذا انما يتم في الاشخاص واما في الانواع كاكل الربوا وشرب الخمر والفروج
على السروج فلا لانه يعلم من شرب اللعن على الوصف انه المناظر وفي قوله فيصح اللعن فوقع
منافاة لما نقل الغزالى في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فليجتنب ولا خطر في السكوت عن لعنة
ابليس فضلا عن غيره قوله وهذا جهل منه به فيه نظر لان التمنى يكون في المحال فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده

وجوده واستحالته ان يحكم به عالما بانه يكون حالا بربه قوله والجمع بين قولهم لا يكفر احد
يقال هذا مذهب وبعض تابعيه والتكفير غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال قوله
الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج مذهب جمهورهم ان الثابت
في العدم سائر الممكنات دون المركبات قوله ان العالم والمتعلم بره ومذهب المعتزلة من ان
القضاء بالتبديل وان لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء والصدقة ينفعان ويحكى ان
يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بالطريق الاولى قوله ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بخروج
فيه الاجتناب عن المعاصى والتعبد بالعبادات لان الاتقان في الاجابة لا يحصل ما لم يتيقن
في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك قوله في دار الله تعالى اكثر من المنتظرين قيل فيه بحث
لجواز ان يكون الاخبار عن كونه من المنتظرين في قضاء الله تعالى الى يتحقق عادة ولم يدفع
وقيل يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا ولا يستجاب في امور الاخرة وبه يحصل التوفيق
بين الاية والحديث قوله من اشراط الساعة دابة الارض بالتحريك وهو العلامة ودابة الارض
اول ما تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منى او من الطائف او تخرج
امكنة ثلث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا
وتسم وجه الكافر بالخاتم فتنقش فيه هذا كافر وياجوج وماجوج من الاصمعى بجعل الالفين
زائدتين من يج ومج وقرى رواية اباجوج وماجوج وابو معاذ يوجوج وكل ذلك من
القاموس وفي تفسير البيضاوى هما قبيلتان من قبيلة لد يافث بن نوح وقيل ياجوج من
الترك وماجوج من الجيل وهما اسمان عجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من اج
الظليم اسرع واصلهما الهمزة كما قرا عاصم ومنع صرفهما بالتانيث والتعريف قوله والمجتهد
اى المستدل في العقليات والنقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ اى يحكم حكما غير
مطابق وقد يصيب اى قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف
والاول هو دعوى الاصابة في مسائل الاصول يجب التعيين مطلق اذ الحكم في الاصول واحد معين
عند الكل وعلى الثاني يجوز المخالفان في الفروع مطلق وفي الاصول اذا لم يكن احدهما مكفرا قوله
وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية

لما ادى اليه راى المجتهد بهذا وقع عبارة التلويح ايضا والعلة بسهو لان المفعول لا رتبة
الاستفهام يليها احد المستويين والاخر الهمزة والعبارة الصحيحة ايختل ففهم في ان الله
حكما في كل حادثة حكما معينا او حكما على حسب ما يؤدي اليه راى المجتهد وفي عبارة التنقيح منقحة
وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعند المعتزلة بل الحكم ما
ادى اليه اجتهاد مجتهد اما ان لا يكون من الله تعالى دليل ويكون العبد عليه لا عن دليل بل بمنزلة
من يعثر على دفين ان يكون وذلك الدليل اما قطعي والمجتهد مامور بطلبه او ظني والمجتهد
غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه وما ذكره من المذهب المختار لا ينافي فيه المخطي بانتهاء
فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله تعالى فقط اصاب وان فقده فقد اخطأ فلا خطاء مع وجدان
الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطاء ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف في هذا المذهب
في ان المخطي المجتهد ما يجري الخلاف في انه مخطي ابتداء وانتهاء لا يجري الخلاف في مذهب من يقول
بالخطاء ونقل قوله في هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطاء ودون خصوص طلبه من
قوله والمختار بعيد جدا والتخصيص بعدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال
ان الدليل قطعي لانه حاكم بان المجتهد مامور بطلبه فاختلف في استحقاق الخطاء الخطاب ووجوب
نقض حكم القاضي بالخطاء قوله الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا
بعلم الى ذلك الفتوى ومعناه ما فتح له الفقه وقد يخرج في قوله ولو كان كل من الاجتهادين
صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالفهم معنى لطف الله تعالى هنا بغير اسباب اجتهاد او امرا حقا بالنبوة
فلذا اختص بنسبة تفهيمه اليه تعالى وقد يجاب بان المراد تفهيمها ارفقهما واحقها وفيه انه
بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والنص الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب
والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصح الاستدلال على الاصول والثالث
من الادلة دليل الاجماع والحادث رحمه الله وقد اجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس
مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس
او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرطية والصفة ونحو ذلك والخلاف في الحاكم جار
بهذه جارية في الجميع فالاجتماع على ان الحق والا فلم يبق فيه خلاف ويرد فيه ان القول بتعدد الحاكم في

الحكم في القياس يوجد به فيه خلاف الاجماع ولا وإذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع
ثبت في الكل فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا يعرف في
العمومات الواردة في الشريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص في النصوص في الفاظ
ان يكون الثابت بالاجتهاد ومثله وهذا ما قيل منه انه ان اريد الفرق بالنسبة الى
الحكم النفس الاجتهادي فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل اول المسئلة
ثم نتيجة ان لا يفيد اليقين وغاية ما يفيده الظن وفي قوله في شرح التنقيح فيه ان الا وفيه في
شرح التوضيح قوله ورسل البشر افضل من رسل الملائكة بنيه على ان المراد بقوله خواص البشر
افضل من خواص الملك المرسل والمراد بالعوام ما سوى الرسل من اتقياء المؤمنين واما
الفسقة فلا يفضلون على الملك اصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على
رسل الملائكة وتفضيله على ساير الرسل بناء على ان لا قائل بالفصل ويعد انه يتم لو كان
المامور بالسجدة جميع الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن
والاستدلال الثالث ايضا مبني على عدم الفصل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام
البشر واورد عليه انه اما ان يراد ال ابراهيم وال عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل
على عامة البشر على عامة الملك وان يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء
على رسل الملائكة فان حاصله انه لا يخفى ال ابراهيم وال عمران وال العالمين تفضيل الجميع
على جميع العالمين وافضل من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن مورد لم
نثبت لما ذكره وقوله لا يخفى في ان هذه المسئلة ظنية رفع المنع بعد تخصيص البعض من
الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض في الوجه الرابع اورد
عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة عمل الانس واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء
مسلم الا انه يلزم ان يخص الدليل بالانبياء والقول بذلك الفضل منتج في عامة الملك بالنسبة الى عامة
البشر اعني اتقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومه على عدم القول بتفضيل الرسل على
الرسل والعدم بتفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة
وبعض الاشاعرة وهو ابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر والغزالي بان التعالي من الله تعالى والملائكة

سنامكى
درهم
٢٥

جوز كوكى اوتى
درهم
٥

اوزرليك تخومى
درهم
٥

رازيانه تخومى
درهم
٥

اجه بادم ايچى
درهم
٦

محموظه
درهم
١

قرنفل
درهم
٢

زنجفيل
درهم
٢

كوزلك
درهم
٢

مصطكى ساقزى
درهم
٢

راوند
درهم
٢

عسل
درهم
١٥٠

فالاستغراق فى مصدر الفعل استغراق الاجزا لاستغراق الافراد
سلمنا لكن الاستغراق عرفى فلا يحصل الكلية الا ان يجعل الاجزاء شيا
والاستغراق حقيقيا فى غرض الشارح ولا يرد عليه ان الحاصل من لام الاستغراق
فى مصدر الفعل الفعلى انما يراد فى فعل يقصد منه الفعلى الوقوع فى نفسه
لا القيام بفاعله ولا الوقوع على مفعوله نحو ضرب اى وقع الضرب لانه كثيرا
ما يقصد فى فعل منزل منزلة اللازم ٢ كما قوله كثيرا ما يقصد
كما يقال ان معنى يعطى يفعل الاعطا ويوجد هذه الحقيقة فهو
هذا الفعل معرف بلام الحقيقة لا منكر لدلالته على الفدية وحمل غير
مقصوده يجب ان يحمل فى المقام الخطابى على الاستغراق

المبلغون [illegible] فى الشاو [illegible] ان لايكون المتكلم من شعار [illegible] الا [illegible] الشخص
والجواب بان [illegible] الملائكة المقربين [illegible] عليهم السلام [illegible]
[illegible] والقدرة على الافق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]